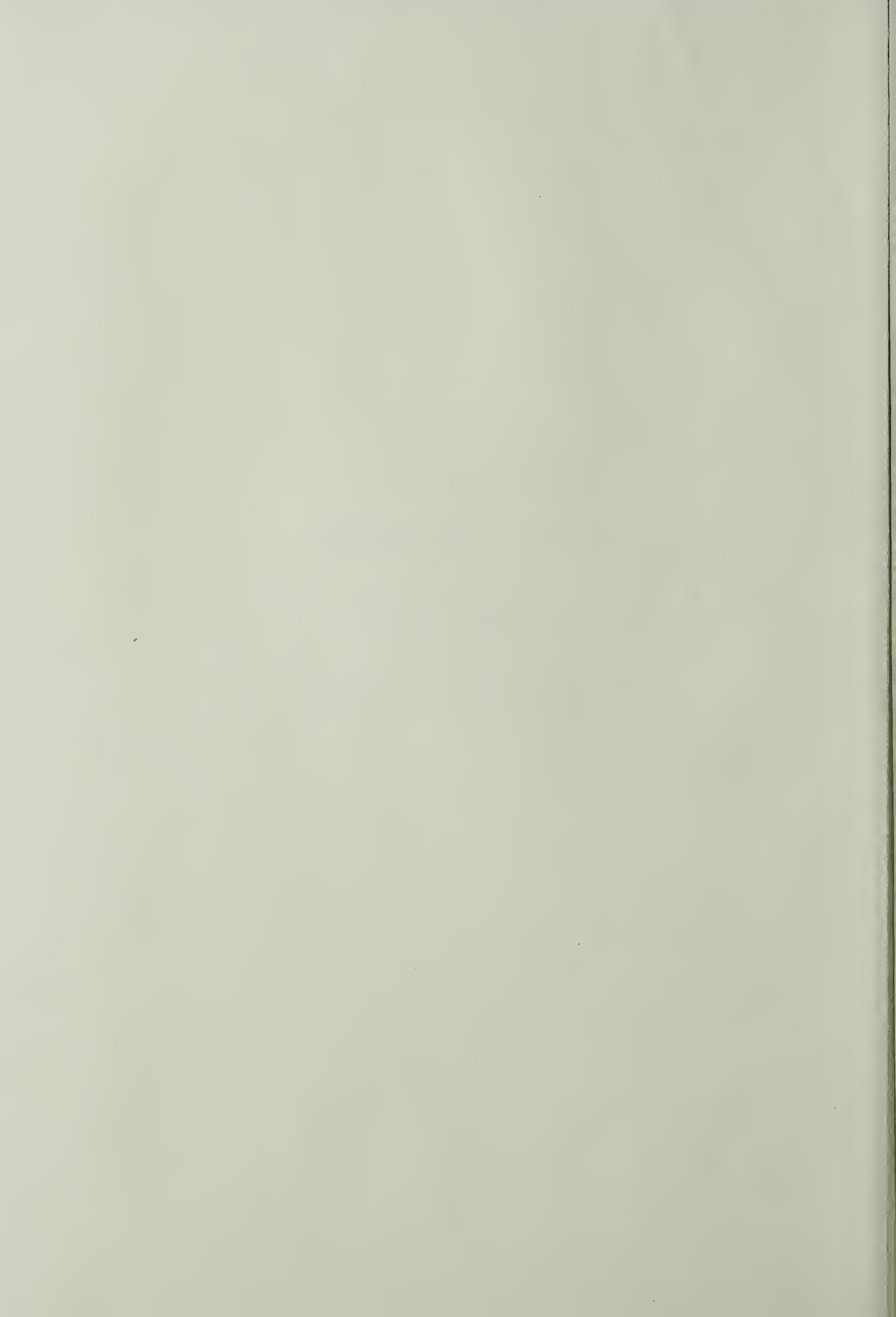
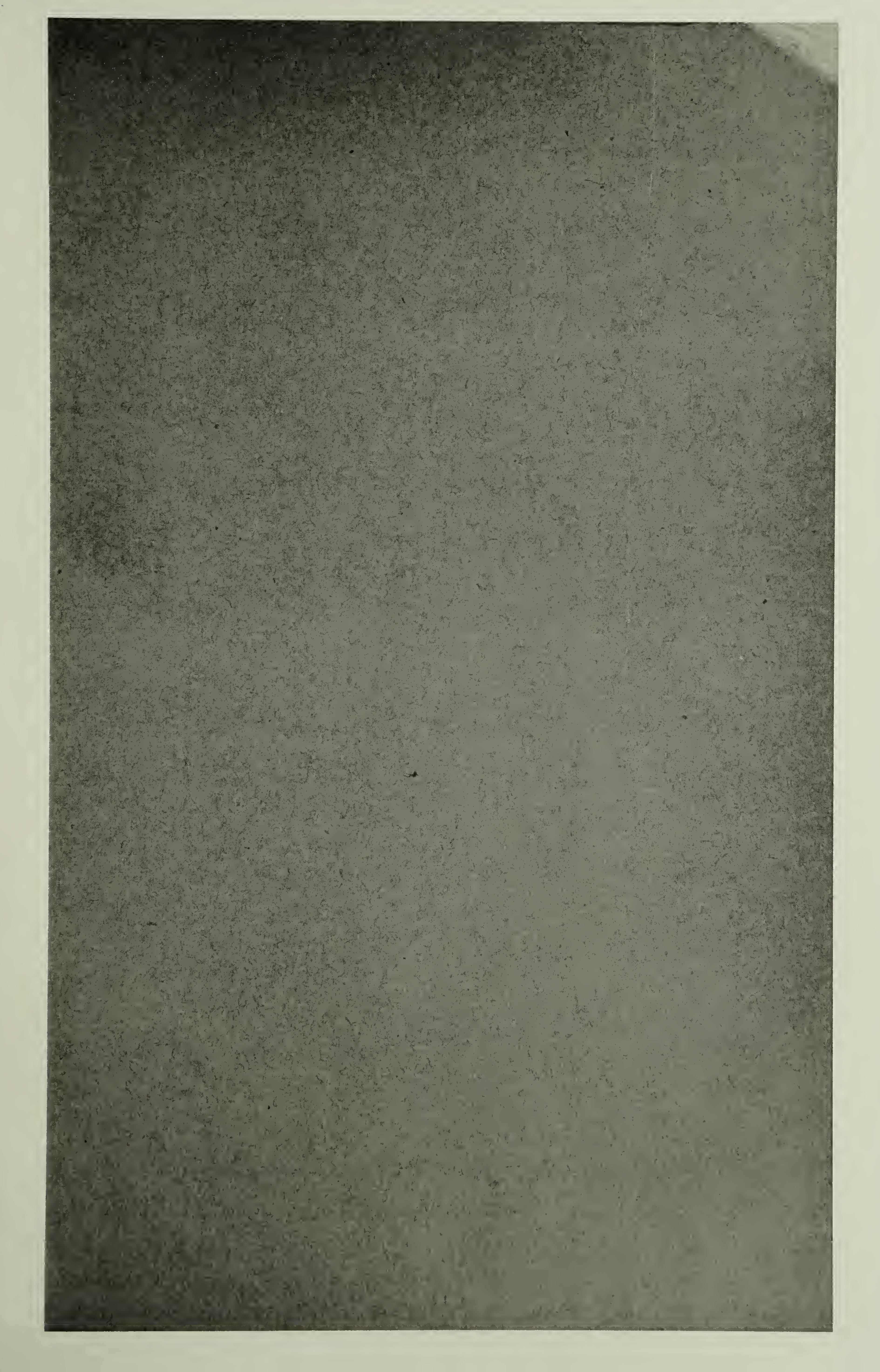






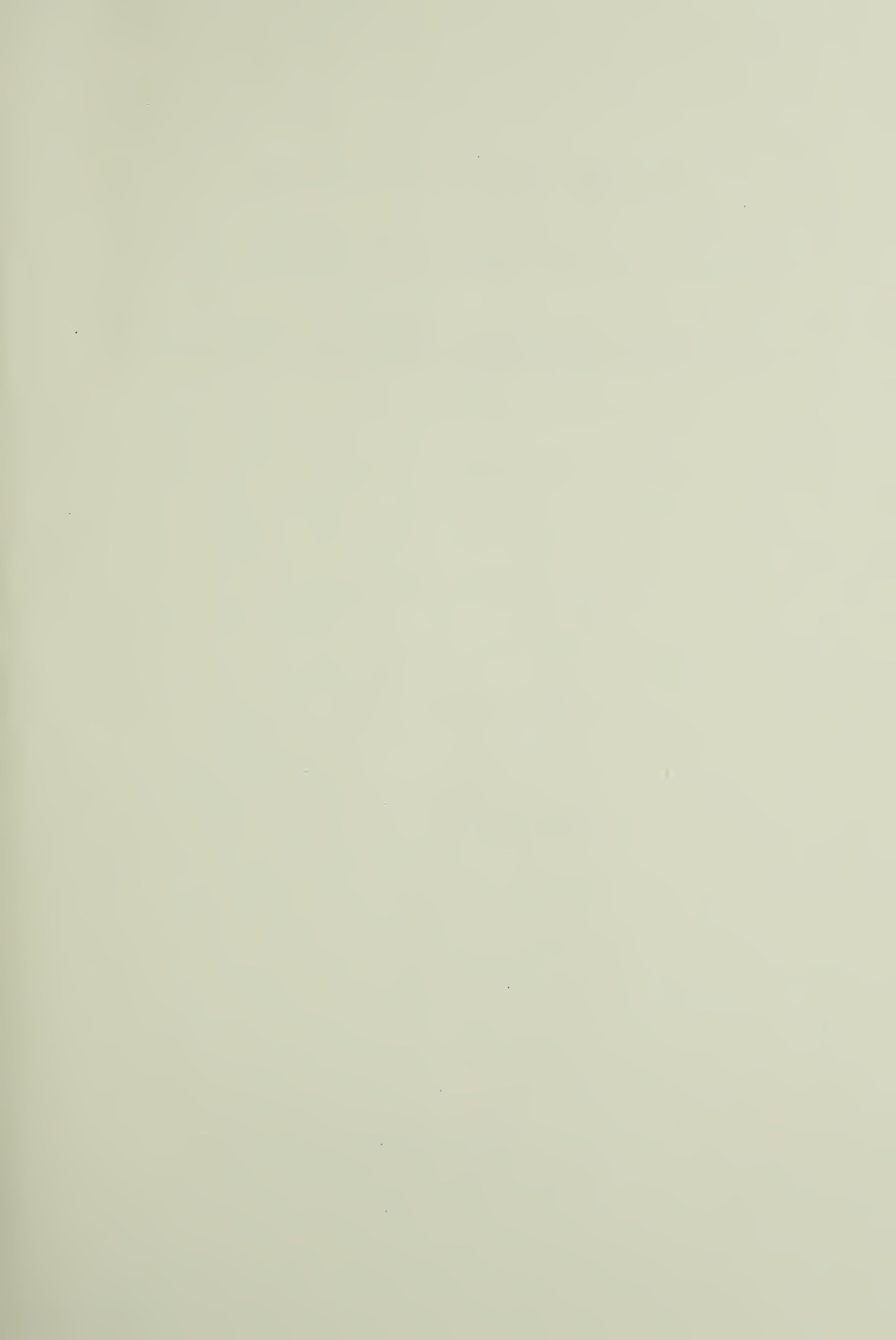
















Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Evangeliums

von

F. L. Steinmeyer

I. Das hohepriesterliche Gebet Jesu Christi

BERLIN 1886.
Verlag von Wiegandt und Grieben.

Das hohepriesterliche Gebet

Jesu Christi

von

F. L. Steinmeyer

BERLIN 1886.

Verlag von Wiegandt und Grieben.



INHALT.

Dritter Abschnitt.

Das Amen des Beters.

Ein zweiter Theil dieser Beiträge wird der Unterredung Jesu mit der Samariterin gewidmet seyn.

Das hohepriesterliche Gebet Jesu Christi.



Einleitung.

1. Das Gebet.

Es ist ein G e b e t Jesu Christi, zu dessen Mittheilung der Apostel Johannes im siebzehnten Capitel seiner evangelischen Geschichte geschritten ist. Auf ein Gebet macht er uns gefasst, wenn seine Schilderung der Scene mit den Worten beginnt, „ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπῆρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανόν", und wenn er erzählt, dass der erste Laut, welcher dem Munde des Herrn entglitten, ein vokatives πάτερ war. Und als ein Gebet hat er diess Vermächtniss seiner Evangelistenhand allen künftigen Geschlechtern dargereicht, damit der Segen, den es als solches in seinem Schoosse trägt und den es an der Gemeinde Jesu Christi entfalten will, unverkümmert an die berufenen Empfänger gelange. Dem Gebet als solchem waren daher die huldigenden Worte geweiht, in welchen die Frömmigkeit so oft und so gern ihrem bewundernden Dank einen Ausdruck gab; das Gebet als solches hat zu dem Geständniss gedrängt, dass eine Stimme gleicher Art sonst niemals und nirgends weder im Himmel noch auf Erden erklungen sey[1]. Auch wir, indem wir

---

[1]) In dem letzten Vortrage, welchen Melanchthon am 11. April 1560 in seinem Hörsal zu Wittenberg gehalten hat und welcher dem hohepriesterlichen Gebet gewidmet war, hat er sich dahin über dasselbe erklärt, „nec digniorem nec sanctiorem nec fructuo-

es unternehmen, uns dem Heiligthum betrachtend zu nahen, finden uns an der Schwelle vor ein eiliges und dringendes Geschäft gestellt. Es gilt vor allem, den Worten ihren Gebetscharakter zu wahren; es gilt, einer Annahme zu widerstehen, die den Nerv ihrer Kraft zu lähmen, die den Einblick in ihre Tiefen zu verdecken droht. Der Umstand, dass der Herr unmittelbar nachdem sein letztes langes Lehrgespräch mit den versammelten Jüngern vollendet war sein Angesicht zum Himmel aufgehoben hat, dieser Umstand hat die Meinung erweckt und dieselbe Vielen zu empfehlen vermocht, dass das erfolgende Gebet nichts andres, als der Gipfel und der Abschluss seiner Prophetenthätigkeit gewesen sey. Hin und wieder griff diese Ansicht so weit, dass man des Beters vollkommen vergass und nur das Lehrerbild oder den Seelsorger zurück behielt[2]). Aber wenn auch mehr oder minder limitirt wird sie auch jetzt noch in weiten Kreisen gehegt und von hochachtbaren Seiten her geschützt. Man beschreitet die Instanz des Gefühls; man fragt nach dem Eindruck, welchen der Hörer empfange. Nicht wie

---

siorem nec magis patheticam vocem in coelo ac terra unquam auditam fuisse, quam hanc ipsius filii Dei precationem". Johann Gerhard hat es eine „extrema quasi vox ex sanctissima anima Christi fervidentissimo spiritu prolata" genannt. Und Buddeus schreibt in den Institt. P. 827, „vim ac pondus hujus precationis nemo unquam satis admirabitur".

[2]) Bis dahin hat sich Chrysostomus verirrt, wenn er erklärt, „non εὐχήν hoc caput continere, sed λαλιάν, informatoriam concionem, sermonem ad discipulos". Daran streifen auch die Worte des Augustin, „meminit Christus se nostrum esse doctorem"; und nicht minder die Aeusserung, zu welcher sich Calvin veranlasst sah, „haec Christi precatio obsignatio fuit superioris doctrinae, tum ut in se rata esset, tum ut certam haberet fidem apud discipulos".

ein Herzenserguss mutheten die Worte uns an, sondern wie ein darstellendes Handeln, das auf die Zeugen, auf die bedürftigen Jünger berechnet war. Erklärungen, wie der Herr sie hier gebe, Bekenntnisse, wie er sie hier ablege, Reflexionen, wie er sie anstelle, im Rahmen eines Gebets hätten sie im Grunde keinen Raum; aber sie begriffen sich aus der Rücksicht, die er betend auf den Kreis der Seinen nahm. Ihre Augen zu erleuchten, ihre Herzen zu stärken, sie mit Freude, ja mit seiner Freude zu erfüllen, das sey die Absicht, die seine Liebe treu bis an's Ende an ihnen verfolge; und dass er diess Ziel inmitten seines Gesprächs mit dem Vater unverwandt und fest in seinem Auge hielt, eben darauf beruhe der unvergleichliche Zauber, welcher das kündlich grosse Gebet umfliesst[3]). So viel räumen wir ein, es verhält sich hier anders wie in einem sonst ganz parallelen Fall. Der dritte Evangelist erzählt, dass Jesus am Anfang seines Laufs einmal eine ganze Nacht hindurch auf Bergeshöhe im Gebet vor Gott gelegen hat; „ἐξῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προςεύξασθαι καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προςευχῇ τοῦ θεοῦ“ (Luc. 6, 12). Es war die Nacht vor der Auswahl der Jünger, vor der Sammlung der künftigen Apostelschaar. Kein menschliches Ohr hat die Stimme des Betenden gehört, und nur aus dem Erfolge ist ein Rückschluss auf das Anliegen derselben erlaubt. Ἐν τῷ κρυπτῷ, ἐν τῷ ταμιείῳ erhoben drang sie ausschliesslich zum Ohre des Vaters auf. „Magnum“ so hat Bengel in einer Note,

---

[3]) An und für sich hätten wir wider diesen Gedanken Nichts. Kein Geringerer als der Apostel Paulus tritt zu dessen Schutze ein. Er schreibt an eine Gemeinde: προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ, — ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω καὶ οἰκοδομήσω 1 Cor. 14, 15. Aber dieser Schutz reicht nicht aus, wenn ein Gebet in Frage steht, das einzig in seiner Art nach seinem eigenen Massstab will bemessen seyn.

welche in die Tiefe reicht, bemerkt „magnum hac nocte negotium inter Deum et Mediatorem; προςευχὴ τοῦ θεοῦ, ad Deum in solitudine". Da ist es freilich das strikteste Gegenbild, das sich vor unseren Augen gestaltet, wenn wir den Herrn am Ende seines Wirkens von der Erde scheidend beten sehen. Denn „ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόςμῳ": so hat er selbst mit bemerkbarem Nachdruck erklärt. Ja es war ihm darum zu thun, dass der Kreis, welcher ihn umgab, seine bittende Stimme vernehme. Einen Schatz legt er in ihre Hand, einen Schatz von unabsehbarem Werth[4]). Sie sollen ihn nehmen und bewahren, sie sollen ihn flüssig machen vor allem für sich selbst; aber durch ihre Vermittelung soll er auch übergehn in den Besitzstand der Welt.

---

[4]) Das lebhafteste Gefühl um diesen Werth hat unter den Neueren H. E. Schmieder gehabt. In einer Schrift, sie ist im Jahre 1848 erschienen, „das hohepriesterliche Gebet unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi in zwanzig Betrachtungen" hat der genannte Theologe dieses Gefühl in warmen Worten zum Ausdruck gebracht. „Was mir je" diess Bekenntniss legt er ab „was mir je durch Gottes Gnade an Heil und Licht gegeben worden ist, das ist aus diesem Gebete geflossen und war an dasselbe geknüpft". „Biblische Theosophie", so hat er den Ertrag seiner Versenkung in das Kleinod genannt; und mit dem Apostelwort „den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht, prüfet aber Alles und behaltet das Gute" reicht er denselben seinen Brüdern dar. Und bis in das höchste Alter hat der ehrwürdige Verfasser seine Empfindung mit unverminderter Frische bewahrt. Als er nach Vollendung seines neunzigsten Lebensjahres die amtliche Thätigkeit beschloss, da schied er von dem Kreise seiner Schüler mit einer Ansprache, die auf das grosse Gebet gegründet war, und mit einer Anwendung desselben auf sich selbst. Diejenigen werden die letztere nicht missverstanden haben, denen die citirte Schrift und was auf deren zehnter Seite steht in der Erinnerung geblieben war.

Und dennoch war diese Rücksicht auf die Hörer nur von sekundärem Belang. Kaum einmal das laute, in vernehmbare Worte gefasste Gebet wäre von daher genügend erklärt, geschweige denn das Beten selbst. Das ist tiefer motivirt, das hat andre Gründe gehabt. Dem Beter ist es in erster Reihe um die Erhörung zu thun; er bittet, auf dass er nehme. Der Vater soll gewähren, was der Sohn von ihm begehrt; der Vater soll leisten, was sein Sohn von ihm heischt. Und dass wir einem Gebet in seinem strengen Begriff, einem Gebet, das der Erhörung entgegenstrebt, einem Gebet, keinem darstellenden Handeln, gegenüberstehen: eben diess will von vorn ab unentwindbar festgehalten seyn. Seltsamer Einwand, den man dawider erhoben hat! „Hätte es Jesus“ so hat ein namhafter Ausleger gefragt „hätte er es nur mit seinem Vater zu schaffen gehabt, würde nicht in diesem Falle ein wortloser Aufblick nach Oben das Vollgenügende gewesen seyn?“ Nun wir kennen eine Scene, da wurde er dieser Voraussetzung gerecht. In der Dekapolis hatte man ihm einen Tauben und Sprachlosen zugeführt. Wie vom Schmerz übermannt schaut er schweigend über ihm zum Himmel auf, und nur einen Seufzer hat sein stummer Aufblick im Geleit. Wir kennen die Scene, und wir finden uns in derselben zurecht; wir begreifen es, dass der Herr es in diesem Fall bei dem stillen Blick belassen hat. Wäre aber das, was dort für ihn ein πρέπον war, auch da an seinem Ort gewesen, als er nach vollendetem Werk aus dieser Welt zum Vater ging? Gerhard bewundert die verba orationis formalia divino zelo plenissima, von welcher sein betender Mund ihm überging: fragen wir statt dessen, ob nicht der Herr einem eignen Bedürfen Folge gab. Wir ziehen die christliche Erfahrung zu Rath. Welcher Fromme hätte es nicht nacherlebt, was Jesus in der Dekapolis empfunden hat! Was soll ich sagen? so spricht er zu seiner Seele; und ihm

schwinden die Worte, ja auch die Gedanken gehen ihm aus; was ihm erübrigt, ist ein stummer Blick nach Oben, ein Blick, in den er seine Seele legt. Allein auch ein Andres wird ihm von der Gottesgnade her zu Theil. Sein Geist wird klar, sein Blick wird hell. Er weiss was er will, er weiss auch, warum er es will; und in quellenden, strömenden Worten giebt er dem Vater τῇ δεήσει seine αἰτήματα bekannt. Sein Mund kann nicht schweigen; er muss es dem Allwissenden sagen, er muss es dem Gerechten beweisen, dass es dessen, was er begehrt, in der That und Wahrheit bedarf [5]). Ein Rückschluss auf Jesum steht uns zu. Des Menschensohn steht für diesen Massstab nicht zu hoch. In dieser Stunde hätte ihm ein schlichter Aufblick in die Höhe nicht genug gethan. Laut muss er deuten, was seine Seele bewegt; ausdrücklich muss er erbitten, worauf das Verlangen seines Herzens geht. Nicht lange darnach, und wir treffen ihn aufs Neue im Gebet. Θεὶς τὰ γόνατα, so ist er in Gethsemane zu sehen. Hier ist er mit seinem Vater allein. Aber ist es ein blosser Seufzer, der sich kaum hörbar seiner bangen Brust entringt? O nein, sondern μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων hat er dem Vater nach dem Triebe des Geistes seine inbrünstige Bitte kund gethan.

---

[5]) Ein Apostelwort sey der genaueren Beachtung empfohlen, das vielleicht nicht immer genügend gewürdigt wird. „Ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν" so schreibt Paulus Phil. 4, 6. „Γνωριζέσθω"! Das γνωρίζειν hat die γνῶσις zum Zweck. Zur Congnition Gottes sollen wir bringen, was uns ängstigt und bedrückt, als wüsste er es noch nicht, als erführe er es erst durch uns. Sagen wir es ihm in's Ohr, zeigen wir seinem Auge wie es sich verhält und lassen wir diess γνωρίζειν unmittelbar in der Gestalt der αἰτήματα erscheinen.

Halten wir denn daran fest, es ist ein Gebet des Herrn, das der Betrachtung überwiesen wird, und machen wir uns von diesem Leitstern geführt auf unsren Weg. Unmittelbar überkommt die Empfindung uns nicht, dass die Voraussetzung wie wir sie machen eine fördernde Leuchte unsres Fusses sey. Sie scheint nicht zu klären, sondern sie schürzt den Knoten eines Problems. „Quis non gaudeat“ so hat Bengel gefragt „perscripta haec exstare, quae Jesus cum patre locutus est“. Aber der Genuss dieser Freude hängt von einer Vorbedingung ab. Er gleicht einem Sabbat, der durch Werktagsarbeit will erworben seyn. Und diese Arbeit ist schwer; sie ist so schwer, dass sie der menschlichen Kräfte fast zu spotten scheint. Mit eingestandenem Zagen treten daher die Einen an dieselbe heran, und resignirt stehen die Andren wie von einem aussichtslosen Versuche ab. Einem Luther entsank nicht leicht der Muth, wenn er einem dunklen Schriftwort gegenübertrat. Er hatte die Salbung von Dem, der heilig ist, und überall hat ihn diese Salbung gelehrt. Aber als er der Gemeinde das siebzehnte Capitel des Johannes zu erschliessen unternahm, da geschah es, dass ihm die gewohnte Zuversicht entwich. „Ich trage Sorge“ so hat er gestanden, „dass ich die Kraft, die Tugend und die Eigenschaft desselben nicht genugsam werde deuten können; es ist so tief, es ist so reich und weit, dass Niemand es ergründen kann.“ Und er hat sich darüber erklärt, woher ihm diese Sorge kam. „Man höre hier ein Gebet, ein überschwänglich heftiges und herzliches Gebet, ein Gebet, in welchem der Sohn den Abgrund seines Herzens vor seinem Gott und Vater ausgeschüttet hat.“ „Nur etwa Brocken oder einen Wassertrunk reiche seine Hand aus dem Gottesbrunnen dar.“ Aber selbst zu einem dahin eingeschränkten Dienst fand sich ein Spener weder bereit noch geschickt. Mit einer Ehrfurcht, die zu einer heiligen Scheu gesteigert war,

hat dieser Theologe zu dem grossen Gebet hinaufgeschaut. Wie einem Moses war es ihm zu Sinne als der Gottesknecht dem brennenden Busche gegenüberstand. „Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, da du stehest, ist heiliges Land.“ Nie hat er dasselbe in seinem Lehramt vor der Gemeinde zu verwenden und auch nur zu berühren gewagt. Und warum das nicht? „Weil dessen Verständniss das Mass des Glaubens übersteige, welches der Herr den Seinen für ihre irdische Wallfahrt mitzutheilen pflegt.“ Aber sind denn die Worte wirklich so schwer? „Facillima verba“: so hat sie ja Bengel genannt. Oder ist ihr Gehalt so unergründlich tief? „Profundissimi sensus“: das fügt dieser Exeget allerdings aus der tiefsten Empfindung heraus hinzu. Aber die Substanz als solche hat er mit seinem Urtheil nicht gemeint. Denn die Gedanken, die in diesem Capitel zum Ausdruck kommen, sind nicht neu, aus den voraufgehenden Lehrgesprächen sind sie schon bekannt. Sondern das war die Tiefe, die er nicht zu ermessen, das war das θαυμαστόν, das er nicht zu begreifen vermag, dass der Herr das, was er gesagt hat, in der Gestalt der Bitte vor das Angesicht des Vaters bringt. „Precibus patrem compellit“: damit ist der Nerv der Schwierigkeit berührt.

Jesus betet. Irgendwie hat er sich allezeit in der Gebetsverfassung befunden. Was der Apostel seinen Gemeinden an zahlreichen Stellen empfohlen hat „ἀδιαλείπτως προσεύξασθε, προσκαρτεροῦντες τῇ προσευχῇ“, es griff bei Ihm im höchsten Massstab Platz. Denn nichts andres als diesen ununterbrochenen Gebetsverkehr hat er mit der Erklärung gemeint „der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alle seine Werke, und der Sohn thut desgleichen was er sieht den Vater thun.“ Aber wie weit greift darüber die Scene hinaus, von der wir gegenwärtig Zeugen sind! „Precibus patrem compellit“. Allerdings nicht wie

ein Flehender sinkt er zu des Vaters Füssen hin, nicht als ein ἱκέτης ist er anzusehen; immerhin aber sind es ausdrücklich formulirte Bitten, durch die er bestimmend auf die Entschliessung Gottes wirken will. Seine Hand streckt sich aus: sie will empfangen; sein Ruf dringt hinauf: das Amen Gottes soll das Echo seyn. Und so erweist sich der Sohn? Der Sohn, der in dem Schoosse seines Vaters ist? So erweist er sich jetzt, nach treu vollbrachtem Werk? Wie harmonirt diese Erweisung mit der Umschrift, die der Evangelist ihm am Anfang des dreizehnten Capitels gegeben hat? „Vor dem Fest aber der Ostern hat es Jesus erkannt, dass seine Stunde gekommen sey; er hat es gewusst, dass ihm der Vater Alles in seine Hände gegeben hat.“ Es ist ein kirchlicher Theologe, der sich diese Frage stellt, und seine Empfindungen ihr gegenüber zum Ausdruck bringt. Auch das siebzehnte Capitel des Johannes hat Joh. Gerhard mit der ihm gewohnten Sorgfalt ausgelegt (vgl. Harm. evgl. Cap. 180; P. III. P. 1606—1720). Er hebt die Betrachtung mit dem Geständniss an, „vere mirabiles et singulares has preces esse atque omnem humanam intelligentiam excedere.“ Es lasse sich nicht verstehen, dass der Sohn, welcher Eins mit dem Vater gewesen ist „his precibus sese coram patre humiliaverit.“ Sein System half ihm darüber nicht hinweg, die Mittel der Dogmatik reichten ihm nicht aus[6]). Mit andren und neuen hat er es nicht versucht; und so liess er das Geheimniss auf sich beruhen. Und doch bietet ein andrer Weg sich dar. Luther

---

[6]) Schmieder hat über die kirchlichen Theologen und zwar in Hinsicht auf das vorliegende Gebet ein äusserst herbes Urtheil ausgesprochen. Vermuthlich war das mitgetheilte Citat ihm unbekannt. Andrenfalls hätte er was Gerhard anbetrifft sein Urtheil sicher limitirt.

hat denselben gestreift. Er selbst hat ihn nicht weiter verfolgt; ja es ist nur ein verschwindendes Apperçü, in welchem er ihn bemerkt, und nur ein flüchtiges Wort, in welchem er ihn aufgewiesen hat. „Nur Dem", so schreibt er, „wird ein Einblick in diess überschwängliche Gebet gelingen, der es erwägt, ein wie Grosses es sey, was Jesus darin erbeten hat." Wir danken ihm den Wink; wir machen von demselben Gebrauch. „Ein Mensch kann sich nichts nehmen, es sey denn, dass es ihm vom Himmel her gegeben wird" (Joh. 3, 27). Ist dem Menschen das λαμβάνειν verschränkt, so hat der Sohn, der vom Himmel gekommen, ja welcher in dem Himmel ist, diess Recht und diese Macht. Allein selbst seine ἐξουσία ist in dem Betracht nicht unbeschränkt. Selbst der Sohn, καίπερ ὢν υἱός, sieht sich in so fern vor eine hemmende Grenze gestellt. Es kommen Fälle, da steht ein so Grosses in Frage, dass nur die absolute Macht es verschaffen, dass nur die unendliche Liebe dasselbe gewähren kann. Selbst der Sohn kann es nicht nehmen, sondern er muss es von Dem, der grösser denn er ist, erbitten und nur durch die Bitte wird der ersehnte Besitz ihm zu Theil. Einen Fall dieser Art hat die evangelische Geschichte uns erzählt. An der Gruft des Lazarus hat Jesus gedankt. „Vater, ich danke dir, du hast mich erhört." Der Dank setzt eine entsprechende Bitte voraus. Von der Hand der Allmacht hatte der Herr die ἐξουσία begehrt, dass er dem Todten, der vier Tage gelegen war, das δεῦρο ἔξω entbieten darf. Es war ein Grosses, das er erbeten, und ein Grosses, das er empfangen hat. Und doch wie erscheint dasselbe so gering mit der χάρις ὑπερπερισσεύουσα verglichen, die er in dem vorliegenden Gebet für sich in Anspruch nimmt! Ueberblicken wir die Bitten, wie sie verlauten. Schmieder hat sie kaum richtig gezählt. Anstatt der Zählung fragen wir lieber, in welche Summa sie zusammengehen.

Ein kirchlicher Name hat diese Summa gezogen, der Name des hohepriesterlichen Gebets[7]. Schliessen wir uns an denselben an; prüfen wir vor allem sein Recht.

---

[7]) In ein hohes Alterthum ragt diese Bezeichnung nicht hinauf. Erst in der Reformation hat sie das Bürgerrecht erreicht. Aber nicht Chyträus hat sie zuerst in Vorschlag gebracht, sondern schon Luther hat sich derselben bedient.

2. Der Name.

Sein Recht überhaupt wird allerdings von keiner Seite her in Frage gestellt; aber worauf dasselbe sich gründe und in welchem Sinne es aufrecht zu erhalten sey, darüber herrscht ein allgemeines Einverständniss nicht. Durch den Umstand bewogen, dass Jesus unmittelbar nach dem gesprochenen Gebet mit seinen Jüngern über den Kidron schritt, hat Gerhard dasselbe wiederholt, ja beinahe beharrlich die εὐχὴ προαγώνιος genannt. Nicht Viele haben mit ihm die Ueberzeugung getheilt, als hätte der Betende die „sustentatio in imminente passionis et mortis agone" von der Macht und Liebe seines Vaters her begehrt[8]). Um so bereitwilliger hat man dessen Bezug zu dem bevorstehenden Leiden und Sterben im Allgemeinen anerkannt. Betend habe der Herr sich zum Tode geweiht; ἐμαυτὸν ἁγιάζω ὑπὲρ αὐτῶν, so habe er selbst sich erklärt. Wie als ein Priester schicke er sich an, ein Opfer der Sühne zu bringen; und eben in sofern habe sein Weihegebet an dem gangbaren Namen ein Recht. Aber mit Entschiedenheit hat man in neuerer Zeit diese Rechtfertigungsweise der Bezeichnung verschmäht. Und in der That trifft dieselbe nicht zu. Man darf ja das nicht als hohepriesterliches

---

[8]) Unter den Neueren ist es nur noch Meyer, welcher eine zustimmende Erklärung abgegeben hat. Es ist schon richtig, dass der Herr sich betend zu seinem sühnenden Leiden bereitet hat. Allein nicht durch sein hohepriesterliches, sondern durch dasjenige Gebet hat er diess gethan, das er im Garten Gethsemane geopfert hat. Da erschien ihm denn auch der Engel ἐνισχύων αὐτόν, Luc. 22, 43.

Handeln erachten, was die Majestät des Hohepriesters erst begründet hat[9]); auch liegt es am Tage dass in dem ganzen Umfang des Gebets auf den Opfertod Jesu nur leise Bezüge genommen sind. Es bedurfte wirklich eines neuen Versuchs[10]). Ein Vorschlag trat mit besonderer Zuversicht hervor, und an Beifall und Anerkennung hat es demselben nicht gefehlt. Der Ton der Fürbitte beherrsche das Gebet; eine andre Stimme werde in demselben überhaupt nicht laut; nur eine irrige Exegese vernehme das eigne Interesse des Beters[11]). Aber Fürbitte einzulegen sey des Hohepriesters eigentlichste Funktion. Schon das

---

[9]) Mit Indignation hat es Schleiermacher als einen Irrweg gerügt, dass man das, was dem Herrn nur qua Opfer competirt, auf seine Würde als Hohepriester übertragen hat. Vgl. der christl. Glaube II. § 104.

[10]) Schmieder hat (a. a. O. S. 7) den Gedanken eingeführt, dass der hohepriesterliche Beter die Seinen zu Priestern erhebe. Aber es fehlt in dem Textcapitel an dahin zielenden Indikationen durchaus.

[11]) So weit hat Hengstenberg sich vorgewagt. Er schreibt, selbst in den Anfangsworten sey es ein täuschender Schein, dass der Herr seine eigene Sache vertrete; schon hier habe er ausschliesslich seine Jünger und deren Bedürfen im Auge gehabt. Und er hat sich dafür an die Autorität eines namhaften früheren Auslegers zu lehnen vermocht. Denn genau dahin hatte sich bereits der um die Exegese des vierten Evangeliums hochverdiente reformirte Theologe F. A. Lampe erklärt. Aber vor dem Text behält diese Annahme keinen Bestand. Eben sie beruht auf einem täuschenden Schein. Man darf mit besserem Rechte behaupten, dass auch diejenigen Bitten, die dem Wortlaut zufolge zum Frommen der Jünger verlauten, in ihrem wahren und wesentlichen Absehen auf die selbsteigne Verklärung des Betenden berechnet sind. Wir kommen später in eingehenderer Weise auf diesen Gegenstand zurück.

Alte Testament habe sie als solche bezeugt[12]); und so oft die apostolische Predigt des Hohepriesterthums Jesu gedenke, so oft verkündige sie uns den Trost, dass er unser Fürsprecher bei seinem Vater sey. Schliesse nun der Herr sein irdisches Tagewerk mit einem Gebete ab, welches durchweg in der Gestalt der Fürbitte erscheine, so trage dasselbe den Namen, mit welchem man es nenne, mit nachgewiesenem Recht. Und doch ist dieser Nachweis missglückt; er hat überdiess einen verwirrenden Missverstand in seinem Gefolge gehabt. Die Fürbitten, wie wir sie hier aus dem Munde Jesu vernehmen, sie bewegen sich auf einem weitab andren Gebiet, als welchem die Fürsprache des Parakleten im Himmel angehört. Auf einem irrigen Wege hat Buddeus sich befunden, indem er das Eine dem andren gleichgesetzt. Wenigstens vorübergehend hat auch Gerhard die Grenze dieses Irrthums gestreift. „His precibus Jesus ostendit, perpetuum suum munus fore, ad dextram Dei pro nobis intercedere“ [13]).

---

[12]) Das Alte Testament hat indessen seinen Dienst zur Rechtfertigung dieser Behauptung versagt. In den Stellen, auf welche sich Keil und Hengstenberg berufen (Levit. 9, 22; Num. 6, 22—27), liest man von einer Fürbitte von Seiten des Hohepriesters Nichts. Nur mit einer εὐλογία über das Volk wird der Träger dieser Würde betraut. Daraufhin hat die Dogmatik bisweilen die „benedictio sacerdotalis“ den Funktionen des Hohepriesters zugezählt. Sie stand bald davon zurück. Denn von dem Hohepriesterthum Jesu hat das Neue Testament eine Aussage dieser Art niemals gemacht.

[13]) Eine Empfindung um die Nothwendigkeit einer Distinktion haben die kirchlichen Theologen zwar gehabt. Inzwischen gehen sie mit leichtwiegenden Bemerkungen darüber hinweg. „Alio modo“ so schreibt Buddeus „oravit Christus pro electis quam pro reliquis hominibus“. Und Gerhard lehrt „generatim intercedit Christus pro omnibus, speciatim pro suis“. Aber weder das „alio

Und mindestens inkorrekt ist die Aeusserung von Stier, der betende Heiland habe seine künftige Vertretung hier anticipirt. Das Gebet, dem wir gegenüberstehen, ist einzig in seiner Art. Es gehört ausschliesslich der gegenwärtigen Stunde an. Ἐφάπαξ hat der Herr dasselbe geopfert, in gleich strengem Sinne ἐφάπαξ, wie er ἐφάπαξ in seinem eignen Blut εἰς τὰ ἅγια eingegangen ist. Es hat sich nicht wiederholt, es konnte sich nicht wiederholen, denn der Vater hat dem Sohne gewährt, um was er ihn gebeten hat. Keinenfalls hat sich dasselbe in der Fürsprache des verherrlichten Hohepriesters fortgesetzt. Denn wie verhält es sich um die Vertretung, die Jesus zur Rechten Gottes gesessen vollzieht? Als ein ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν hat die Schrift sie deklarirt. Sie steuert der Anklage, sie wehrt der Verdammniss; „wir haben ja Christum, welcher gestorben, ja welcher auferstanden ist; dieser Christus tritt für uns ein“ (Röm. 8, 33. 34). Ohne Unterbrechen (εἰς τὸ παντελές) strömt uns von ihm, dem πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν, der Brunnquell der σωτηρία zu (Hebr. 7, 25). „Und ob wir auch sündigen, an Ihm haben wir den παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα, an Ihm, welcher der ἱλασμός für unsere Sünde, ja für die Sünde der ganzen Welt geworden ist“ (1 Joh. 2, 1. 2). In dieser Gestalt stellt er sich dem Angesicht des Vaters dar, in dieser Gestalt ist er zur Rechten des Vaters gesessen. „Ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν“: das ist der Zweck, weshalb er εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν gegangen ist (Hebr. 9, 24). „Ἐμφανισθῆναι“: in diesem Ausdruck hat Schleiermacher mit Recht den tiefsten Aufschluss über das Hohepriesterthum Jesu zu erkennen geglaubt.

---

modo“ noch das „speciatim“ schafft die Bedenken hinweg, die einer Continuität von dem vorliegenden Gebet zur Intercession im Himmel entgegenstehen.

Allein es will derselbe auch richtig verstanden seyn. Sind es Fürbitten, mit welchen der Herr vor dem Angesicht seines Vaters erscheint? sind es Bitten, für die er die göttliche Gewährung begehrt? Oder ist es das Recht und die Macht des Vertreters, die er vor Gott erscheinend zur Geltung bringt? Die Frage ist im Sinne der Alternative gemeint. Aber wir glauben, dass die entscheidende Antwort nicht zweifelhaft ist [14]). Wohl wird eine

---

[14]) Die kirchlichen Theologen haben dieser Frage allerdings Beachtung geschenkt, nur zum Austrag haben sie dieselbe nicht gebracht. Quenstedt hat sich innerhalb blosser Cautelen bewegt. Er verwahrt sich einerseits gegen eine nuda valoris meriti Christi coram Deo praesentatio, andrerseits lehnt er alle inadäquaten Vorstellungen ab. Nicht σαρκικῶς oder δουλικῶς, nicht flexis genibus et manibus expansis, sondern θεοπρεπῶς sey die intercessio Christi zu verstehen; als eine θεανδρικὴ καὶ ἱλαστική wolle die ἔντευξις, die παράκλησις des Mittlers begriffen seyn (vgl. Theol. did. pol. II. P. 254). Baier hat die Frage nur so eben berührt (vgl. de off. Chr. § 13); auf ihre Entscheidung leistet er Verzicht; er zieht sich auf die Auskunft zurück, non necesse esse definire. Unter den Neueren hat namentlich Hofmann sich eingehend mit derselben befasst. Aber auch dieser Gelehrte ist zu einem sicheren Ergebniss nicht gelangt. „Das ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν“ so hatte er sich früher erklärt (vgl. Schriftbew. II. S. 440) „falle durchaus mit dem ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν zusammen; und durch das νῦν werde postulirt, dasselbe von einer stetigen Selbstdarstellung Christi zu verstehen“. Dagegen in dem späteren Commentar zum Briefe an die Hebräer hat er das damals Gesagte mit auffälliger Entschiedenheit bekämpft (vgl. S. 368 f.). „Mit dem ἐμφανίζεσθαι sey Etwas überschwängliches ganz und gar nicht gewollt; zur Bezeichnung eines andauernden Thuns sey der Ausdruck nicht geschickt; die Vorstellung eines fortwährenden Erscheinens lasse sich nicht vollziehen“. Bei einer erneuerten Revision hätte sich der Verf. vermuthlich zu einer zweiten Re-

Stimme wie die eines Rufenden in der wahrhaftigen Hütte die Gott gefügt hat laut; aber wie eine Bitte hört sie sich nicht an, sondern sie ist die Stimme des Blutes, das besser redet denn Abels Blut. In der That, mit dieser Vertretung verglichen, welch' ein abweichendes Bild tritt uns im siebzehnten Capitel des Johannes entgegen! Ja hier ist ein Bittender zu sehen, und seine Bitten streben dem Ohr des Gottes zu, vor dessen Angesichte der Beter über ein Kleines erscheinen wird [15]). Schon recht, er hat die Jünger in Gedanken, indem er sein Auge bittend gen Himmel hebt: aber nicht ἐντυγχάνων ὑπὲρ αὐτῶν, sondern ἐρωτῶν περὶ αὐτῶν tritt er in der gegenwärtigen Stunde auf. „Ἐρωτῶ“ so hat er erklärt. Schon auf dem Verbum an sich haben wir Ursach zu beruhen. Nicht grade deshalb, weil es in diesem Sinne verwendet der classischen Sprache

---

traktation, zu dem Rückgriff auf das früher Behauptete veranlasst gesehen. Denn ein exegetischer Fehlgriff hatte seinen Meinungswechsel motivirt. Er hat nemlich geirrt, indem er das νῦν des 24. V. zu dem ἐκ δευτέρου im 28. V. in Beziehung setzt. Jenes νῦν hat mit diesem ἐκ δευτέρου eben so wenig zu thun, wie das ἐμφανισθῆναι mit dem ὀφθήσεται. Das ἐμφανισθῆναι vollzieht sich vor dem πρόςωπον θεοῦ, während das ὀφθήσεται auf andre Augen berechnet ist. Die Menschen werden den ἐκ δευτέρου sehen, der ihnen zuvor als des Menschensohn erschienen war. Hofmann erhebt gegen die von uns und früher von ihm selbst vertretene Erklärung das Bedenken, sie verschränke uns den hohen Trost, den der Apostel den Hebräern in ihrem wohlverstandenen Interesse sichern will. Es ist uns nicht gelungen, den schmerzlichen Verlust zu entdecken, den der Christ in diesem Falle leiden würde.

[15]) So haben wir uns auszudrücken gewagt. Es ist auf Grund einer Psalmenstelle (Ps. 34, 16) geschehen, einer Stelle, die ein Apostel in dieser Richtung verwendet und verwerthet hat.

fremd und lediglich der biblischen geläufig ist; auch nicht um des Eindrucks willen, den Bengel von demselben empfangen hat[16]); sondern aus dem schwerer wiegenden Grunde, weil der ἐρωτῶν kraft seiner Bitten mit dem ἐντυγχάνων auseinandertritt. Der Paraklet tritt in's Mittel, weil er die Stellung des Mittlers inne hat: der Bittende hat das Zeugniss bei sich selbst, dass sein Erfolg an der freien Entschliessung des Gebers hangt. Von weit höherem Belang ist indessen die hinzutretende Präposition. Περί, so lesen wir durchweg; περί und niemals ὑπέρ. Bis zu der Behauptung wagt man sich vielleicht nicht vor, dass das Eine mit dem andren ohne allen Unterschied es sey der Bedeutung oder der Beziehung vertauschbar sey[17]). Allerdings aber

---

[16]) Mit der Thatsache, welche Bengel in einer Note zu Joh. 11, 22 bemerklich macht, hat es freilich seine Richtigkeit. „Jesus de se rogante loquens dicit ἐδεήθην et ἐρωτήσω, nunquam αἰτοῦμαι". Aber seine Empfindung hat ihn getäuscht, wenn er hinzufügt „αἰτεῖσθαι videtur verbum esse minus dignum". Die LXX hat das שׁאל bald mit ἐρωτᾶν (Ps. 122, 6: ἐρωτήσατε τὰ εἰς εἰρήνην τὴν Ἱερουσαλήμ), bald mit αἰτεῖν (Ps. 2, 8: αἴτησαι παρ' ἐμοῦ) übersetzt. Was das Neue Testament betrifft, so fällt in Stellen wie 1 Joh. 5, 16 jede Möglichkeit einer Distinktion hinweg.

[17]) Ein Fall ist allerdings vorhanden, welcher dieser Behauptung zur Stütze dienen kann. Während nemlich, es ist in der Geschichte der Einsetzung des Abendmahls geschehen, das Blut Jesu bei Markus (C. 14; 24) und bei Luk. (C. 22, 20) als das ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν bezeichnet wird (derselben Präposition hat sich auch Paulus 1 Cor. 11, 24 bedient), substituirt Matthäus (C. 26, 28) ein περί. Aber diess ist auch der einzige Fall dieser Art in dem ganzen Umfang des Neuen Testaments. Und überdiess ist derselbe nicht ganz klar. Wenigstens Eine Handschrift, und eine bedeutende, der cod. Cantabr., liest auch in dem Matthäustexte das ὑπέρ.

hat der Massstab, den man an die biblische Gräcität zu legen pflegt, zu der Ansicht geführt, dass in der Schreibweise der Apostel zwischen der doppelten Präposition eine blosse Alternirung anzunehmen sey. Und doch ist es grade die neutestamentliche Sprache, die ihrer Differenz die strengste Rechnung getragen hat. So oft uns das ἐρωτᾶν mit dem ὑπέρ verbunden entgegentritt, in allen diesen Fällen ist es das Heil, die σωτηρία von Individuen, worauf das Absehen des Bittenden gerichtet ist. So oft wiederum das Verbum ein περί an seiner Seite hat, da überall ist es ein allgemeines Interesse, es ist das Interesse des Reichs, welches den Beter zu Bitten und zu Fürbitten bewogen hat [18]). Dass die Fürbitten in unsrem siebzehnten Capitel schlech-

[18]) Wir reihen Fälle an einander, aus welchen unser Resultat sich ergiebt und an welchen sich dasselbe bewährt. Eine Fürsprache ist mit den Ermahnungen gewollt, προςεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ἐντεύξεις ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων ποιεῖτε, εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων; eine Fürsprache hat der Zauberer Simon begehrt, wenn er seiner Sünde geständig zu den Aposteln sprach, δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον; und als wie ein Priester ist Paulus anzusehen, wenn er das ungläubige Israel im Auge seine δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν bezeugt. Ein ganz Andres ist es, wenn der Herr zu Simon Petrus spricht, περὶ σοῦ ἐγὼ ἐδεήθην; denn nicht sowohl auf das eigene Heil des Jüngers, sondern darauf, dass derselbe ἐπιστρέψας τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ στηρίξῃ wollte das Absehen des Beters hinaus. Ebenso ist es ein Andres, wenn der Apostel die Colosser ermahnt, προςεύχεσθε περὶ ἐμοῦ, denn darnach stand sein Verlangen, ἵνα θύραν τοῦ λόγου ἀνοίξῃ αὐτῷ ὁ θεός. Wir wissen es wohl, es finden sich hin und wieder Stellen, bei welchen unsre Rechnung nicht recht aufzugehen scheint. Ihre genauere Prüfung hat uns indessen die Richtigkeit unserer Annahme nicht zweifelhaft gemacht. — Wir bewundern den feinen Takt, von welchem sich Bengel berathen liess, indem er im ganzen Verlauf des hohepriesterlichen

terdings aus dem letzteren Gesichtspunkt zu beurtheilen sind, dafür liegt ein zwingender Beweis in der letzten Eröffnung zu Tage, mit welcher der Herr seine Scheidereden an den Kreis der Jünger geschlossen hat. Von einem Tage ist in derselben die Rede [19]), an welchem sein ἐρωτᾶν περὶ αὐτῶν ein gegenstandloses wird geworden seyn (Joh. 16, 26). Ja, das ἐρωτᾶν wird an diesem Tage verstummen, denn es ist nicht weiter motivirt. Das ἐρωτᾶν hört auf: aber das ἐντυγχάνειν hebt an! Und εἰς τὸ παντελές, εἰς τὸ διηνεκές setzt dasselbe sich fort, und das so lange, bis dass alle Feinde zu Füssen des Herrn gelegen sind; πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος wartet der Vertreter zum Heil der Welt, der Gemeinde und jedes Einzelnen seines Amts. Oder stände ein Apostel so hoch, dass es für ihn dieser Fürsprache nicht bedarf? Haben wir doch aus dem Munde eines Apostelfürsten das Bekenntniss seiner Freude gehört, dass er unter dem Schutz dieser Flügel geborgen sey; und hat doch ein Andrer diesen Trost einen Anker der Seele genannt, der „εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος εἰςέρχεται.“ Der Fürsprache des Hohepriesters wird es immer und für Alle, auch für die

---

Gebets das περί consequent mit de, niemals mit pro übersetzt. Die Vulg. und auch Calvin belassen es bei dem pro.

[19]) Wir setzen voraus, dass man die Auslegung verschmäht, welche Hofmann dieser Stelle widerfahren lässt (vrgl. Schriftbew. II. S. 542). Als den Tag der Wiederkunft Jesu hat dieser Theologe die ἡμέρα ἐκείνη aufgefasst. Allerdings hat der Apostel den Ausdruck in diesem Sinne verwendet (2 Tim. 4, 8); nur aber hier hat der Herr selbst ihn anders interpretirt. An dem Tage, den er in Gedanken hat, würde er selbst nicht mehr ἐν παροιμίαις, sondern παῤῥησίᾳ zu den Seinen reden, und sie wiederum würden alsdann in seinem Namen beten können. Damit hat er aber nichts andres in Aussicht genommen, als ihre Begabung mit seinem Geiste und den Anfang ihres apostolischen Laufes.

Seinen bedürfen: aber das ἐρωτᾶν περὶ αὐτῶν ist begrenzt. Und warum setzt es sich „ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ“ nicht mehr fort? Weil es erhört, weil es zu seiner Erfüllung gekommen ist! „Er selbst, der Vater, hat euch lieb.“ Der Vater liebt die Organe, die sein Sohn erwählt und berufen, erworben und gewonnen hat; er liebt sie der Liebe gemäss, mit welcher er den Sohn umfasst, den er geheiligt und gesandt hat in die Welt[20]).

Verhält es sich nun so mit dem ἐρωτᾶν, welches im siebzehnten Capitel verlautet, so liegt es am Tage, um dieser Fürbitten willen kommt dem Gebet der kirchlich fixirte Name nicht zu. Von einer andren Seite her will sein Recht ihm gesichert

---

[20]) Verfolgen wir das Streiflicht, welches von hier aus auf eine dunkle Frage fällt. In den Streitverhandlungen zwischen den Confessionen hat man sie wohl berührt und ventilirt, zu ihrem Austrag ist sie indessen nicht gelangt. Die römische Kirche hat die invocatio sanctorum gelehrt und sie zur Pflicht gemacht: die Reformatoren haben dieselbe abgelehnt (vgl. C. A. art. 20; Apol. Conf. art. 9; Artic. Smalk. § 25). Chemnitz hat den evangelischen Protest ausführlich motivirt (Exam. conc. Trid. P. III. loc. 4). Und mit Recht hat er es gerügt, „quod haec doctrina adversa fronte contra manifesta scripturae testimonia pugnet“. Aber in Einem Betracht war seine scharfe Polemik verfehlt. „Diserte“ so hat er mit Unwillen geklagt „diserte Pontificii disputant, Christum non esse ita invocandum, ut pro nobis oret“. Und doch waren die Römischen mit dieser disputatio im Recht. In seiner Schrift de modo orandi hat Erasmus die Thatsache constatirt, dass ein an Jesum gerichtetes Gebet im ganzen Umfang des Neuen Testaments nicht erfindlich sey. Nie hat sich die evangelische Kirche durch diese Thatsache an einer Anrufung Jesu überhaupt gehindert gefühlt. Aber auch niemals hat sie an den Verklärten den Anspruch gestellt, dass seine Fürbitte das Anliegen der Beter vor das Angesicht seines Vaters begleiten soll. Vgl. Schmieder a. a. O. S. 123.

seyn. Aber nicht eigenen Reflexionen, sondern einer zuverlässigen Autorität muss das Rechtfertigungsmittel entstammen. Es handelt sich um eine biblische Gewähr. Wir suchen sie wohl an dem richtigen Orte, wenn wir diejenige Schrift des Neuen Testaments befragen, die das Hohepriesterthum Jesu in eingehender Weise als ihr κεφάλαιον beleuchtet hat. Der Name ihres Verfassers wird nicht genannt. Aber dass sie aus apostolischem Geiste gekommen, so viel hat nicht nur die Kirche zu allen Zeiten bezeugt, sondern auch die Theologen haben diese Anerkennung nicht versagt[21]. Zwei Male und nur diese beiden

---

[21]) Die Entschiedenheit, mit welcher der neueste Ausleger des Briefes die Annahme vertritt, dass Barnabas dessen Verfasser gewesen sey (vgl. Keil Comm. S. 411 f.), hat uns zu hoher Befriedigung gereicht. Inzwischen reichen die Argumente, die dieser Gelehrte zur Geltung bringt, zur Begründung einer Ueberzeugung noch nicht aus. Aber es giebt einen Umstand, welcher besser als die nordafrikanische Tradition zu der bezeichneten Stufe zu führen vermag. Der Geist eines Apostels weht uns aus dem Briefe an. Dieser Eindruck ist so stark und so tief, dass so mancher hochachtbare Theologe noch immer nicht von der Meinung seines Paulinischen Ursprungs lassen mag. Die Meinung selbst fällt dahin: ihre Wurzel behält Bestand, und diese Wurzel verlangt ihr Recht. Von Seiten der Apostelgeschichte wird ihr diess Recht zu Theil. Sie hat von vielen Gehülfen und Begleitern der Boten Jesu gesprochen: ihrer Einen zeichnet sie vor allen andren aus. Sie hat diesen Einen was die Funktion, was die Befugniss, ja selbst was den Namen eines Apostels anbetrifft, bis hart an die Grenze der Gleichheit mit dem Saulus von Tarsen emporgerückt. „Ἀφορίσατέ μοι“, so sprach τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, „ἀφορίσατέ μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προςκέκλημαι αὐτούς“ (AG. 13, 2). Wir begleiten sie auf ihrer Bahn: von einer Differenz in der Dignität bricht nirgends eine Spur hervor; Ein Werk, das sie beide treiben; und Ein Erfolg

Male hat Jesus sein Gebet zu dem Vater mit Gerhard zu reden in verba formalia gefasst. Das eine Mal hier im 17. Cap. Johannis, das andre Mal dort im Garten, als er ein ἱκέτης γονυπετῶν, εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πεσών, zu seines Vaters Füssen gelegen war. Wir wissen, dass der Brief an die Hebräer den einen dieser Fälle mit lichtvollen Worten gedeutet und dass er denselben für die Einsicht in das Hohepriesterthum Jesu verwerthet hat. Wie verhält es sich um den andren? Stand vielleicht auch dieser dem Geist des Verfassers vor Augen, als er das gewichtige Lehrstück zu entfalten unternahm? Die Frage trägt das Präjudiz einer bejahenden Antwort in sich selbst. Denn nie wird es seichten Reflexionen gelingen, von einander zu trennen, was indivulso nexu geeinigt ist[22]. Daraufhin setzen wir es von vornab

---

fällt beiden in den Schooss. Und „ἀκούσαντες οἱ ἀπόστολοι, Βαρνάβας καὶ Παῦλος," so drückt sich Lukas im weiteren Verlauf der Erzählung aus (AG. 14, 14); οἱ ἀπόστολοι: also selbst der Name, den das N. T. sonst so beharrlich dem Kreise der Zwölf reservirt, diesem Einen wird derselbe unbefangen eingeräumt und zuerkannt.

[22]) So drücken wir uns in der Abwehr einer noch immer verbreiteten, ja nahezu herrschenden Anschauung aus. Die zuerst von Bretschneider geäusserte Meinung, „dass einer Selbstdarstellung, die aus so tief beruhigter und siegesfroher Gewissheit hervorgegangen sey, unmöglich eine so von Seelenangst und Schwanken erfüllte Bitte fast unmittelbar auf dem Fusse habe folgen können", ist von Baur mit verstärktem Nachdruck repristinirt. Nur ein Solcher, so hat dieser Theologe erklärt, vermöge eine derartige Vorstellung zu vollziehen, welchem ein dogmatisches Interesse den Sinn für die einfache Wahrheit vollkommen ertödtet hat. Es hat wenig gefrommt, dass Männer wie Baumgarten (Gesch. Jesu S. 346), Tholuck (Comm. S. 392), Hengstenberg (Comm. III. S. 143) eines entgegengesetzten Eindrucks geständig sind. Nach wie vor wird eine unzweifelhaft vorliegende Antinomie mit

voraus, auch das hohepriesterliche Gebet habe der Apostel in diesem Sendschreiben in Gedanken gehabt. Weisen wir die Stelle auf, an welcher die Vermuthung sichtlich zu ihrem Rechte

---

der dem Vorurtheil eignenden Beharrlichkeit constatirt. Wenn wir uns dahin aussprechen, dass beide Gebete, weit davon entfernt, in einem gegenseitigen Widerspruch zu stehen, in eine wesentliche Einheit zusammengehen: so geschieht diess weder auf Grund dogmatischer Voraussetzungen, noch auch rechtfertigen wir die Behauptung auf dem Wege psychologischer Ausgleichung; sondern wir weisen auf das einigende Band, welches Der um diese Gebete geschlungen hat, welcher das eine wie das andre geopfert hat. Das aber hat der Herr Joh. 12, 23—33 gethan. „Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα" so lesen wir V. 23 „ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου"; und Jesus fügt hinzu, jetzt werde der Fürst dieser Welt ausgestossen, Er selbst aber, ὑψωθεὶς ἐκ τῆς γῆς, werde Alle zu sich ziehen. Wir fragen: ist das nicht die gleich siegesfrohe Gewissheit, die sich in dem Gebet des siebzehnten Capitels zum Ausdruck bringt? Aber in demselben Odemzuge klagt der Herr (V. 27): τετάρακται ἡ ψυχή μου, und er bittet, πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Und ist diess nicht die Stimme, wie sie in Gethsemane verlautet hat? Wenn er denn nun in einem und demselben Moment die Stunde, welche gekommen sey, als die seines δοξασμός und doch wiederum als die seiner ταραχή bezeichnet hat: da sollten die beiden Gebete, deren Eines den δοξασμός begehrt, während das andre in dem Tone des σῶσόν με erklungen ist, einander in einem Grade widersprechen, dass entweder das eine oder das andre fallen muss? Ein älterer Ausleger, Rupertus, hat beide Gebete mit einander identisch gesetzt. Stier geht mit demselben in ein scharfes Gericht; er rügt einen „unbegreiflichen Widersinn" (vgl. Reden Jesu V. S. 449). Gerhard ist andrer Meinung gewesen. Er pflichtet dem Rupertus zwar nicht bei, aber er bekennt, dass gewichtige Argumente zu seinen Gunsten vorhanden sind. Das Richtige ist diess: identisch sind beide freilich nicht; wohl aber befinden sie sich mit einander in einer tiefen und wesentlichen Harmonie.

kommt. In einem Tone hatte der Verfasser die beiden ersten Capitel des Briefes gehalten, welcher den Styl eines solchen nahezu zu verleugnen schien. Jetzt, an der Schwelle des dritten, redet er die Leser an, die Stimme der Ermahnung bricht hervor. „Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.“ „Κατανοήσατε“! Ein wesentlich Andres ist mit diesem Ausdruck gewollt, als wenn an einem späteren Ort die Gemeinde zum ἀφορᾶν εἰς Ἰησοῦν ermuntert wird. Der ἀφορῶν schaut empor, empor in die unsichtbare Welt; es ist ein Aufblick, den sein Glaubensauge nehmen soll: der κατανοῶν dagegen findet sich vor einen Anblick gestellt: in diesen Anblick soll er sich versenken, gleichwie in einem parallelen Falle das sorgende Gemüth auf die Lilie des Feldes gewiesen wird (vgl. Luc. 6, 27: κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς αὐξάνει). Wohl ist es kein Andrer, welchen den Aufblick erfasst, und kein Andrer, welcher den Anblick gewährt; Jesus Christus gestern und heut und derselbe in Ewigkeit: aber zu dem Erhöheten, der zur Rechten seines Vaters gesessen ist, schaut das Auge des ἀφορῶν empor, während der κατονοῶν auf einem Anblick ruht, welcher der geschichtlichen Erscheinung Jesu angehört. Welchen Moment seiner Geschichte hat der Apostel fixirt, indem er der Gemeinde das κατανοήσατε empfiehlt? Wir glauben, dass diess die Stunde war, da der Herr vor den Ohren der Seinen das hohepriesterliche Gebet geopfert hat! Sehen wir die Worte darauf an[23]). Zu einem Blick auf

[23]) Nur im Vorübergehen seyen die Bezüge sekundärer Art berührt. „Ἀδελφοὶ ἅγιοι, μέτοχοι ἐπ. κλ.“: diese Adresse wird sonst im N. T. keiner Gemeinde zu Theil. Sie bot sich dem Apostel dar, wenn er das hohepriesterliche Gebet in Gedanken trug. Πάτερ ἅγιε, ἁγίασον αὐτοὺς καὶ τοὺς διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν πιστεύοντας: so hatte Jesus gebetet; und dahin hatte er die ἐξου-

den ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς ladet der Verfasser seine Leser ein. Die Ausdrücke befremden. Der eine, weil Jesu nur hier, sonst nirgends im N. T., das Prädikat eines Legatus gegeben wird; der andre, weil er dem ersten mit dem καί verbunden an die Seite tritt. Die Frage nach dem Motiv zu ihrer Wahl lässt sich nicht umgehen. „Ἀπόστολος". Ueber die letzte und tiefste Wurzel dieses Prädikats kann ein Zweifel nicht bestehen. Sie ruht in einer Erklärung, die der Herr zumeist im Kampfe mit den Juden zu wiederholten Malen abgegeben hat, in der Aussage, dass er von seinem Vater in die Welt gesendet worden sey. „Οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα ἀλλὰ ὁ ἀληθινὸς θεὸς ἐμὲ ἔπεμψεν" „ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν" (Joh. 7, 28: 8, 42). Allerdings war dem Evangelisten diese Aussage Jesu von so hohem Belang, dass er ihn daraufhin als den ἀπεσταλμένος zu bezeichnen wagt (Joh. 9, 7). Gleichwohl reicht sie nicht aus, wenn es die Erklärung eines Namens gilt, den der Herr selbst zuvor niemals geführt, und welcher der christlichen Gemeinde allezeit fremd und ungeläufig geblieben ist. Diese Erklärung wird an einem andren Orte zu suchen seyn. Wir haben denselben genannt. Sehen wir zu, ob er sich insofern auch bewährt. Auch in dem siebzehnten Capitel

---

σία die ihm vom Vater her verliehen sey erklärt, ἵνα δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. „Ἰησοῦν χριστόν": so nennt der Apostel den Herrn, auf welchem das Auge seiner Leser ruhen soll. Dieser Vollklang des Namens ist ihm sonst beinahe fremd. Fast durchweg hat der Brief statt dessen das einfache Ἰησοῦς. Dahin hat man deshalb auch an dieser Stelle den Text der Recepta corrigirt. Die neuere Critik hielt sich ohnehin auf Grund der Handschriften dazu befugt. Und doch wird die Lesart der Rec. die richtige seyn. So hat der Apostel geschrieben, das grosse Gebet in Gedanken, in welchem der Herr selbst sich diesen Namen gegeben hat (Joh. 17, 3).

des Johannes hat Jesus wiederholt und mit Nachdruck seine Sendung von seinem Vater her bezeugt[24]). Aber hier hat er es nicht im Tone einer Betheuerung inmitten seiner Kämpfe gethan, sondern selig preist er die Gemüther, welchen diese Erkenntniss und mit derselben der Brunnquell des ewigen Lebens erschlossen sey; und die εὐδοκία seines Herzens hat er mit diesem Preise verbunden, dass mehr und mehr auch die Welt zur Gnosis des Gesendeten gelange. Und wann redet er so? In der Stunde ist es geschehen, da sein Tagewerk vollendet war; in der Stunde, da das ἔργον seiner ἀποστολή dahinten lag. Diesen Moment hat der Verfasser des Hebräerbriefes erfasst, und der Name „ἀπόστολος“ floss ihm zu. Aber er kann auf demselben nicht beruhen. Die Stunde, welche ihn gab, dieselbe nahm ihn auch wieder hinweg. Seine Mission hat der Gesendete vollbracht, zu seinem Sender kehrt er zurück. Da hört er auf, der ἀπόστολος zu seyn. Zwar der Name bleibt; aber er giebt ihn an Andre, er giebt ihn an seine Jünger ab. „Καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα

---

[24]) Es will beachtet seyn, dass der Herr so oft er im hohepriesterlichen Gebet von seiner Sendung spricht, constant und consequent das ἀποστέλλειν zur Verwendung bringt. Zwar auch in den Streitreden mit den Juden hat er sich desselben bedient, dort aber hat er weit häufiger das πέμπειν gesetzt. Man hat zwischen beiden Verbis zu unterscheiden versucht. Bengel bemerkt zu Joh. 20, 21: differunt duo verba; in ἀποστέλλω spectatur voluntas mittentis et missi; in πέμπω voluntas mittentis.“ Aber die Distinktion bewährt sich nicht durchweg. Einen gefälligeren Vorschlag hat Cremer gemacht (a. a. O. S. 722); allein auch dieser hält nicht überall die Probe aus. Die genaue Vergleichung sämmtlicher Fälle hat uns davon überzeugt, dass weder in den Johanneischen noch in den Paulinischen Schriften ein Unterschied zwischen beiden erkennbar sey.

αὐτούς." Der Gesendete wird Sender, er ernennt seine Apostel[25]), und sie führen den empfangenen Namen und sie werden ihn tragen alle Tage bis an das Ende der Welt. Was ihn selbst betrifft, so steigt er nach vollendetem Werk zu der Würde eines neuen Namens auf. „Καὶ ἀρχιερέα." Die schlichte Copula ist das καί in diesem Falle nicht; es reiht nicht einfach das Eine an das andre an[26]). Sondern die Consequenz leitet es ein, welche die Treue in ihrem Gefolge hat, die Consequenz, deren der πιστὸς ὢν τῷ ποιήσαντι αὐτόν[27]) sich mit Zuversicht versieht und versehen darf.

---

[25]) Ἐγώ, ich habe sie gesandt: so spricht der Herr. Und sie selbst haben sich niemals anders, als die Apostel Jesu benannt. Als solche wollen sie anerkannt, als solche wollen sie beurtheilt seyn. „Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος." Kein andrer ausser ihnen wird jemals mit diesem Namen dekorirt. Den einzigen Ausnahmefall, den Fall des Barnabas, haben wir bereits berührt.

[26]) So hat Bengel geurtheilt. Der Typus des ἀπόστολος sey Moses, der des ἀρχιερεύς sey Aaron. Stier hat in seinem Werke „der Hebräerbrief in dreissig Betrachtungen ausgelegt" Th. 1 S. 61 die Annahme von Bengel zu verwerthen gesucht. Allein als Typus des Hohepriesterthums Jesu wird Aaron niemals eingeführt. Auch die weitere Bemerkung „Apostolatus et Pontificatus uno Mediatoris vocabulo continetur; Apostolus, qui Dei causam apud nos agit, Archisacerdos, qui nostram causam apud Deum agit," ist von zweifelhaftem Werth.

[27]) Hofmann bleibt gegen Keil im Recht, wenn er die Worte vornemlich auf die Vergangenheit bezieht. Vornemlich, nur ausschliesslich nicht. Denn allerdings ist das πιστὸς εἶναι eine inhärirende Eigenschaft. „Ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται" 2 Timoth. 2, 13. Auch als Hohepriester ist er treu, wie er als Apostel treu gewesen war; vgl. Hebr. 2, 17: πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν. Das ποιεῖν macht keine

Der vierte Evangelist hebt das dreizehnte Capitel, in welchem er sichtlich einen neuen Anlauf genommen hat, mit der Erklärung an, der Herr habe es gewusst, ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει; in diesem Bewusstseyn habe er gethan was er that und geredet was aus seinem Munde kam. Und in der That ist diese Erklärung die Leuchte, welche die nachfolgenden Capitel erhellt. Denn das, und nichts andres, ist der Abschluss, den die grosse Scheiderede genommen hat, und das ist die Summa, in welche sie sich zusammen fasst: ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt, und ich gehe zum Vater (Joh. 16, 28). Aber es ist eben diese Aussage, die auch das Gebet, zu welchem Jesus geschritten ist, beherrscht, getragen und durchleuchtet hat. Betend spricht er es aus, dass er vom Vater her in diese Welt gekommen sey, damit er ein Werk daselbst vollende, zu welchem er Auftrag und Vollmacht empfangen hat. Aber betend spricht er es auch aus, dass er nach vollbrachter Mission zu Dem, der ihn gesandt hat, heimwärts geht. Ὑπάγει πρὸς τὸν πατέρα, πορευόμενος ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Er verlässt diese Welt wie ein Mensch von derselben scheiden muss. Er stirbt. Aber er stirbt eines Todes, wie ihn der Rathschluss des Vaters ersehen, eines Todes, durch welchen es Gott gefallen hat, den Heiland der Welt zu vollenden. Diesen Rathschluss hat er erkannt, diesem Rathschluss hat er sich gefügt. Ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν, und er war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. Aber weil es sich so und nicht anders

---

Schwierigkeit. Es heisst weder „erschaffen" noch „erzeugen", sondern „einsetzen". Das ἐποίησεν αὐτὸν ὁ θεὸς ἀπόστολον" ist durchaus mit der Aussage identisch „ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν κόσμον". Und das ἐποίησεν αὐτὸν ἀρχιερέα deckt sich mit der Petrinischen Enunciation „κύριον καὶ χριστὸν ὁ θεὸς αὐτὸν ἐποίησεν" (AG. 2, 36).

mit seinem Sterben verhalten hat, eben darum hat er diess Sterben ein ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα genannt; und er weiss es, um seines Gehorsams willen (διό Phil. 2, 9) wird sein Vater ihn erhöhen, er wird ihm die Würde verleihen, die seine Liebe ihm vor der Erschaffung der Welt beschieden und bereitet hat. „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἀρχιερεὺς κατὰ τάξιν Μελχισεδέκ“ [28]). Und mit einer Sicherheit ist er der hohen Stufe gewärtig, dass er inmitten des πάθημα θανάτου dem Vorgefühl schon Rechnung trägt. Ist es doch die Stimme des Hohepriesters, die sich zu der Bitte erhebt, Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun; ist es doch der priesterliche König von Salem, welcher dem Schächer die Zusage macht: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn. Freilich im Vollbesitz dieser Würde befindet er sich noch nicht. Aber die Stunde kommt und ist schon jetzt, da bereitet ein Wechsel und Wandel sich vor. „Κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα.“ Der ἀπόστολος hat seines Amtes gewartet: der ἀρχιερεύς schickt sich zum Antritt des seinen an. Durch Gebet hat er diesen Antritt geweiht. Er bittet [29]) um die δόξα, die das Hohepriesterthum umstrahlt. Er gründet die Bitte auf das Verdienst, das der ἀπόστολος Gottes erworben hat. Und ihrer Erfüllung gewiss hebt er den Fuss zu den Stufen seines Thrones schon auf. Wie nennen wir ein Gebet, welches in diesen Klängen ertönt? Der gangbare Name, der Name, den es in der kirchlichen Gewohnheit trägt, hat sein

---

[28]) „Accessu sacerdotali“: diese Bemerkung hat Bengel den Worten des Beters „ἐγὼ πρός σε ἔρχομαι“ (Joh. 17, 11) in zutreffendem Verständniss hinzugefügt.

[29]) Die von Chyträus gewählte Bezeichnung „precatio summi sacerdotis“ ist demnach nicht völlig correkt. Denn nicht Der, welcher die hohepriesterliche Würde besitzt, sondern der sie begehrt, wird in diesem Gebet offenbar.

unantastbares Recht! Aber es begreift sich, um den Namen als solchen war es uns weniger zu thun; selbst dessen richtige Fassung hat unser Interesse nicht erschöpft. Sondern auf den Gesichtspunkt ist es uns in erster Reihe angekommen, den die Betrachtung des Gebets von dieser Seite her empfängt.

---

3. Der Gesichtspunkt.

Die zahlreichen Commentare, welche dem Johanneischen Evangelium gewidmet sind, haben auch auf das siebzehnte Capitel desselben einen meist sehr intensiven Fleiss verwandt. Aber wir konnten es nicht anders erwarten, sie haben auch diesem Abschnitt gegenüber das streng exegetische Interesse im Auge gehabt. Zwar von ihrem ersten und eigentlichen Geschäft hat sich die Exegese grade hier fast völlig entbunden gesehen. Denn nicht bloss die Einzelbegriffe in diesem Capitel, sondern auch dessen fundamentale Gedanken sind aus den voraufgehenden Reden des Herrn schon klar. Um desto eifriger hat sie sich um die Ermittelung des oft so dunklen Zusammenhangs und um den Nachweis bemüht, dass die Details in der That zu einem einheitlichen Ganzen zusammengehen. Es mag immer seyn, dass diese Mühe nicht völlig erfolglos gewesen ist. Aber selbst im günstigsten Falle hätte sie diejenige Aufgabe nicht gelöst, welche der Abschnitt kraft seiner Natur der Betrachtung überweist. Wir wissen sie zu schätzen, die Geistesarbeit, die Gerhard der Entschleierung desselben gewidmet hat. Und dennoch berührt uns die Gabe seiner Hand an zahlreichen Stellen so kalt und fremd. Mit den Mitteln der Logik und Dialektik, über welche er eine meisterliche Herrschaft hat, geht dieser Theologe an sein Werk. Und eine gegliederte Disposition, ein korrekter Fortschritt der Gedanken ist der Ertrag, mit welchem er den Abschluss genommen hat. Er verfährt, als wäre er einer Lehrunterweisung gegenübergestellt; und es ist doch ein Gebet, welches Jesus in dieser Stunde geopfert hat. Allerdings auch einem Gebet steht der

Anspruch auf irgend eine Ordnung zu, zumal einem Gebet, welches auf das Ohr der versammelten Zeugen Rücksicht nimmt[30]. Aber nicht ein logisch geordneter Verlauf ist das Postulat, welches was das Beten betrifft zu seinem Rechte kommen will. Prüfen wir unser siebzehntes Capitel. Wie oft verlieren wir den Faden, wie oft treffen wir auf Lücken und wir vermissen das verknüpfende Band. Weder das lose copulirende καί noch alle Reflexionen helfen über die klaffenden Risse hinweg. Lassen wir solche Reflexionen beiseit; setzen wir statt dessen eine psychologisch begründete Diataktik voraus und suchen wir dieselbe auf. Die christliche Erfahrung dürfte hülfreich seyn. Zwar wie weit sind wir davon entfernt, diess schlechthin unvergleichbare Gebet nach dem Massstab des menschlichen Betens zu messen![31] Aber in einem Betracht wird eine Vergleichung erlaubt und sie wird auch lehrhaft seyn. Wir beten. Und es geschieht, die Worte gehen uns aus. Unaussprechliche Seufzer füllen die Lücke aus. Die Sprache kehrt uns zurück: und mit einem einfachen καί, das nach dem logischen Gesetz nicht fragt, setzt das Gespräch des Herzens sich fort. Diess ist der Gesichtspunkt, aus welchem das hohepriesterliche Gebet Jesu Christi

---

[30]) Vgl. Nitzsch „der evangelische Gottesdienst“ Bonn 1851, § 295. S. 337.

[31]) Gegen eine weitere Parallelisirung legen wir eine ausdrückliche Verwahrung ein. Es ist ein Uebergriff, welcher diess Gebet als ein mustergültiges Vorbild beurtheilt hat. Gerhard hat sich dahin verirrt. „Hae preces Christi non tantum meritoriae et imperatoriae sunt, sed etiam paradigmaticae, ut ad Jesu exemplum preces nostras conformemus“. Nahe daran streift auch Schmieder, sofern er bemerkt, dass das liturgische Gemeindegebet sich nach diesem Vorbild achten soll. Muster für das individuelle wie für das Gemeindegebet ist allein das Vaterunser.

zu betrachten ist. Nicht aus den Worten, wie die Grammatik sie erklärt, sondern aus den Tiefen des Gemüths, das sich dem himmlischen Vater erschliesst, will der leitende Faden begriffen seyn.

Aber leisten wir nun auch principiell auf die Herstellung einer logischen Ordnung Verzicht: es bleibt ein Desiderat, dem die Betrachtung sich nicht entziehen kann. Diess ist die Ueberschau über die Phasen, welche das grosse Gebet durchlaufen hat. Man hat geglaubt, dass sie durch Indikationen des Textes auf unzweideutige Weise gewiesen sey. Mit einleuchtender Klarheit sey der organische Bau dem Auge des Lesers bemerklich gemacht. Mit einer Bitte für sich selbst hebe der Betende an, „Vater, verkläre deinen Sohn“; zu der Fürbitte für die Jünger schreite er fort, „περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ οὓς δέδωκάς μοι“; und zuletzt sey es die künftige Gemeinde, die er der Huld des Vaters anempfiehlt. Fast mit Unwillen weist Gerhard jeden Zweifel an dem Recht dieser Ueberschau zurück; auch Bengel leiht derselben das Gewicht seiner Autorität; und die Neueren alle haben sie ohne Anstand anerkannt. Erst Hengstenberg hat den Bann der Tradition zu brechen gewagt. Sein Protest gereicht ihm zum Verdienst: den Grund, aus welchem er ihn erhob, lehnen wir ab. Wir haben bereits bemerkt, er hat sich an den Vorgang eines älteren Theologen angelehnt. „Jesus non aliam glorificationem quaerit“ dahin hatte sich Lampe erklärt „quam ut sui vitae aeternae fierent compotes“. „Auch in der ersten Phase des Gebets trete er nicht für die eigne Sache ein, sondern schon hier habe er ausschliesslich das Interesse der Jünger gewahrt.“ Aber wie kann man sich doch zu einer Behauptung verirren, welche dem Wortlaut des Textes adversa fronte widerspricht! Der da gebetet hat „καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρά σοι“: der hat

fürwahr seine eigne Sache vertreten, er hat sich selbst und sein Werk im Auge gehabt. Noch mehr: auch die Fürbitten für die Jünger subsumiren sich unter den Anspruch, den der Herr für sich selbst und für seine Sache erhoben hat. Denn für die Organe des Reichs legt er diese Fürbitten ein. Seinen Namen sollen sie auf Erden verklären, sein Werk sollen sie treiben, zu seinem Dienste sollen sie bereitet seyn. Verhält es sich aber so, und ist es vollends ein Missverstand, dass mit dem zwanzigsten Verse eine neue Reihe von Bitten beginne: dann ist es unrettbar um die hergebrachte Ueberschau geschehen. Wer aber weist eine bessere auf? Von der Voraussetzung geleitet, dass das gesammte Gebet nur Fürbitte für die Jünger sey, hat Hengstenberg ein Neues in Vorschlag gebracht. Ein Zwiefaches erbitte der Herr für die Seinen. Einmal die wesentliche Wohlthat des Himmelreichs, die Gabe des ewigen Lebens; sodann aber den Beistand Gottes in der drangsalvollen Lage, die ihre Pilgerschaft in dieser Welt begleiten wird. Einer Widerlegung bedarf diese Annahme nicht; wohl aber ist sie geeignet, vor ferneren ähnlichen Versuchen zu warnen. Wir hüten uns vor einer eigenen Construktion; wir flüchten uns unter den Schutz einer Autorität. Sie ist schon gefunden; wir kommen aufs Neue auf dieselbe zurück.

„Κατανοήσατε“ so hatte der Apostel die Gemeinde der Hebräer ermahnt „κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα Ἰησοῦν Χριστόν.“ Haben wir uns darin nicht getäuscht, dass er den Herrn, wie er im siebzehnten Capitel des Johannes erscheint, der Andacht der Leser empfohlen hat: so wird von hier aus ein Schluss auf den Prozess des grossen Gebets verstattet seyn. Apostel und Hohepriester. Der Apostel hat das Seine gethan; der hohepriesterlichen Würde strebt er zu. Stellt er sich nach vollbrachter Mission dem Auge seines Senders dar: was wird,

was muss er auf's Allererste thun? wessen versehen wir uns unmittelbar? Er wird ihm Rechenschaft ablegen über das Werk, „ὃ δέδωκεν αὐτῷ ἵνα ποιήσῃ". Und die Erwartung wird nicht getäuscht. Das ganze Gebet von dessen Anfang bis zu seinem Ende durchgeht die Stimme des Gesandten, der τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ ἀποδίδωσιν [32]). Und wohin hat sie gelautet? Treu sey er gewesen, πιστὸς τῷ ποιήσαντι αὐτόν; und treu ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ja treu μέχρι θανάτου. Und nicht etwa nur die Treue des Wollens und des Strebens hat sie constatirt, sondern die vollendete Leistung, das vollbrachte Werk, das erreichte Ziel weist sie auf. Ist diess nun die Basis des Gebets: welcher Art wird daraufhin der Fortschritt seyn? Dem Verdienste gebührt ein Lohn. Nach diesem Lohne schaut der Beter aus. Er erbittet ihn von Dem, welcher Alles in seinen Händen hat. Er erbittet ihn. Aber weit über das Niveau, welches der Bitte als solcher gewiesen ist, hebt die seine sich hinaus. Gegründet auf ein erworbenes Verdienst steigt sie zu dem Range eines Anspruchs hinauf. Der Anspruch greift hoch. Er betrifft eine Würde, die „ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ κυριότητος" weder in dieser noch in der zukünftigen Welt ihres Gleichen hat. Aber der Beter weiss, sie sey ihm zugedacht; er weiss, sein Anspruch wird ihm gewährt. Er bittet mit einer Zuversicht, die sich nicht bloss der Erhörung versieht, sondern welche das Erbetene unmittelbar aus den Händen des Gebers entgegennimmt. Im Namen des Senders spricht der Gesendete das

---

[32]) Nur Ein Ausleger hat diese Sachlage erkannt. Gerhard bemerkt: „rationem reddit Christus coram patre". Leider ist dies nur ein verschwindendes Apperçü, ohne dass es weiter verfolgt und verwerthet wird. Minder zutreffend erscheint die Note, die Bengel dem 12. V. beigegeben hat „Jesus rationem conficit cum patre".

Amen auf seine Bitte aus. Wir haben den Gang gedeutet, den die Betrachtung des Capitels nehmen wird. Wir erwägen die Rechenschaft, zu welcher der Herr vor seinen Sender tritt; wir ermessen den Anspruch, den er auf Grund derselben an den Vater stellt; und wir beruhen auf dem Amen, welches die erbetene Würde ergriffen hat.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Rechenschaft des Sohnes.

1. Das vollendete Werk.

„Die Stunde ist gekommen“: mit diesen Worten hebt der Herr, nachdem er das Auge gen Himmel aufgerichtet hat, die Rede seines Mundes, das Gespräch seines Herzens zu seinem Gott und Vater an. „Die Stunde ist gekommen.“ Anstatt einer müssigen und gegenstandlosen Frage nachzugehen[33]), nehmen wir aus der Hand des Evangelisten die authentische Deutung in Empfang. „Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόςμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα“: mit dieser Eröffnung leitet Johannes sein dreizehntes Capitel ein. „Des Tages sind zwölf Stunden“ (Joh. 11, 9); „und so lange es Tag ist, muss ich die Werke vollbringen, zu welchen mein Sender mich berufen hat; es

---

[33]) Die bei den Auslegern umstrittene Frage, ob an die Stunde des Todes oder an die der Verherrlichung zu denken sey, ist nicht richtig gestellt. Diese Alternative greift darum nicht Platz, weil der Herr διὰ τὸ πάθημα θανάτου zu seiner Herrlichkeit gekommen ist. Die Zuversicht, mit welcher Hengstenberg auf der zweiten Fassung beruht, hat weder an der Parallele Cap. 12, 23 einen Halt, noch ist sie durch den Umstand begründet, dass die Bitte δόξασόν σου τὸν υἱόν unmittelbar dem Munde des Beters entflossen ist.

kommt die Nacht, da Niemand wirken kann" (Joh. 9, 4). Jetzt nun hat die zwölfte Stunde geschlagen, und die Nacht bricht herein; jetzt ist das Wirken zu Ende, und die Heimkehr steht bevor. An diese Scheide sieht sich Jesus gestellt; an dieser Scheide betet er[34]). Keine ταραχή, es sey der ψυχή oder des πνεῦμα, ist an seiner Erscheinung zu sehen: aber der tiefe Ernst einer Feier, wie kein Menschenkind sie halten kann, hat sein Angesicht verklärt. Es ist seine Rechenschaft, zu welcher er, nachdem er sein Tagewerk vollendet hat, vor das Auge seines Vaters tritt. Niemand hat die Rechenschaft von ihm begehrt, sondern er leistet sie von sich selbst[35]): aber eben ihn selbst hat es zu derselben gedrängt; denn auf ihrem festen sicheren Grunde soll sich die Bitte erheben, die er vor die Ohren Gottes bringen will. Sehen wir denn zu, wie er sich ihrer so herrlich entledigt hat. Er gedenkt der Aufgabe, zu deren Lösung er in die Welt gekommen sey. Diesen Massstab in der Hand erklärt er das ihm aufgegebene Werk für vollbracht. Und er rechtfertigt diese Erklärung; er weist es auf, dass seine Aufgabe vollendet, dass sein Werk ihm wohlgelungen sey.

Jesus **gedenkt** der Mission, die er von seinem Vater her empfangen hat. Ihre Tiefe und Höhe, ihre Länge und Breite kehrt er mit wohlverstandener Absicht hervor. „Ἔδωκας τῷ

---

[34]) Mindestens analog, sonst freilich diesem unvergleichlichen Moment nicht parallel, ist die Empfindung, die David zum Ausdruck gebracht hat, wenn er sagt: „darum hat dein Knecht sein Herz gefunden, dass er diess Gebet zu dir spricht"; vgl. 2 Samuel. 7, 27.

[35]) Es verhält sich damit wie in dem analogen Falle Joh. 10, 18: Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selbst; diese ἐξουσία, diese ἐντολή habe ich von meinem Vater empfangen.

υἱῷ σου ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον.“ Keinem engeren Kreise, als der πᾶσα σάρξ, als der uneingeschränkten Gesammtheit, hat sich die φιλανθρωπία Gottes zugeneigt; und keine geringere Gabe, als die Gabe der ζωὴ αἰώνιος hat seine χρηστότης diesem Kreise zugedacht[36]). „Ἐξουσία“. Ein Zwiefaches, welches sich gegenseitig durchdringt, ist in dem Ausdruck der Vollmacht zusammengefasst. Einerseits ein Auftrag, mit welchem der ἀπόστολος entsendet wird; andrerseits ein Vermögen, mit welchem ihn sein Sender ausgestattet hat. (Vgl. Joh. 10, 18: ἐξουσίαν — ἐντολήν). Es ist der Auftrag, welcher in erster Reihe zur Geltung kommt. Er greift zu weit, dieser Auftrag, sein Ziel ist zu hoch, als dass eines Menschen Gedanke ihn erfassen und sich in denselben finden kann. Wir kennen ja das Loos, welches der Prophet der σάρξ und dem allen, was irgendwie dem Bereich derselben angehört, als ihr unentrinnbar gewisses Schicksal in Aussicht stellt. „Alles Fleisch ist Gras und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume; das Gras ist verdorret und die Blume ist welk.“ Wie lange währt es, dass die σάρξ in dem üppig sprossenden Grase, in der lieblich entfalteten Blume ihr Gleichniss hat? Der Abend bricht an, und der Abend kennet die Stätte der Blume nicht mehr. Und diese vergängliche, dem Verderben geweihete σάρξ, diese σπορὰ φθαρτή, wie ein Apostel sie nennt, sie könnte die Wohnstatt eines Lebens seyn, dessen Begriff eine unver-

---

[36]) Nicht schlichter, aber auch nicht tiefsinniger und zutreffender lässt diese Enunciation des Herrn sich deuten, als diess von Seiten Luthers in dem bekannten Weihnachtsliede geschieht: „Gott sprach zu seinem liebsten Sohn: die Zeit ist hier, zu erbarmen; fahr’ hin, meines Herzens werthe Kron’, und sey das Heil dem Armen; und hilf ihm von der Sünden Noth, erwürg’ für ihn den bittren Tod und lass ihn mit dir leben.“

gängliche Dauer constituirt und dessen Strom nicht früher zum Stillstand kommt, als nachdem er zu der Ruhe der zukünftigen Welt geleitet hat? [37]) „Caro vitae aeternae non capax est.“ Und dennoch hat der Sohn einen dahin weisenden Auftrag empfangen. Dieses Auftrags ist er geständig. Aber nicht des Auftrags allein, sondern zugleich auch seiner ἐξουσία, dass er denselben zu seinem Stand und Wesen bringen kann. So nemlich bewegt das Gespräch des Beters sich fort; diess ist das Interesse, welches dem dritten Verse zum Grunde liegt; aus diesem Gesichtspunkt will der Vers begriffen seyn. Wohl klingt in demselben der Gedanke des Auftrags noch fort, aus dem „ἀπέστειλας“ bricht er bemerkbar hervor: allein im Vordergrunde kommt das Vermögen, die Machtvollkommenheit zu stehen. Gottes Sohn ist im Stande,

---

[37]) Wir machen auf einen Umstand aufmerksam, den man zwar gemeinhin übersieht, den aber die Vergleichung des dritten mit dem zweiten Verse bemerkbar macht. „Ζωὴ αἰώνιος“ so lasen wir dort: urplötzlich wird hier das Attribut dem Subjekt vorangestellt. Im ganzen Umfange des Johanneischen Evangeliums ist diess der einzige Fall dieser Art. Die Wortstellung ist nichts weniger als indifferent. Steht das Prädikat nach, so ruht der Schwerpunkt auf dem Subjekt. Diejenige ζωή ist alsdann gemeint, welche Paulus die ὄντως ζωή oder die ζωὴ τοῦ θεοῦ (Eph. 4, 18) zu nennen pflegt. Findet es sich vorgestellt, so beansprucht das Attribut den Ton für sich selbst, und wir denken an die ζωή, die sich als eine πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα charakterisirt. Auch sonst im N. T. folgt das Prädikat dem Subjekt in der Regel nach. Nur zweimal in den Paulinischen Schriften geht es demselben voran. Wenn der Apostel 1 Tim. 6, 12 seinen Delegaten ermahnt „ἐπιλαβοῦ αἰωνίου ζωῆς“, so verlangt er von ihm einen Sinn, welcher ausschliesslich auf das Jenseit gerichtet sey, in absoluter Verleugnung der Güter, deren Werth sich auf das diesseitige Leben beschränkt. Ebenso verhält es sich AG. 13, 46. 48.

zu leisten was er leisten soll; nur Er, kein Andrer ausser ihm. Bleiben wir unentwegt auf diesem Standort stehen; keine ablenkende Frage verrücke uns das Ziel. Es ist eine irrige Annahme, dass sich die Stimme des Beters in erläuternde Reflexionen verloren hat. Fest und unverwandt bleibt sein Auge auf dem Vater ruhen, zu welchem er dasselbe aufgeschlagen hat, und was er spricht ist Gebet [38]). Aber auch das ist ein Irrweg, wenn man die Gnosis, die der Herr mit so bedeutendem Nachdruck in's Mittel stellt, es sey als das Wesen des ewigen Lebens selbst, oder als das Medium zum Empfange desselben beurtheilt hat [39]). Innerhalb eines Lehrgesprächs würde diese Frage erstehen: einem Gebet gegenüber fällt sie hinweg. Jesus bricht in die Worte des dritten Verses aus, indem er sich anschickt, dem

---

[38]) Dem Ohre mag sich die Parallele empfehlen, deren Vergleichung in den Commentaren angerathen wird. Es lautet ganz analog, wenn der Herr zu dem Nicodemus spricht: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι κτλ." (Joh. 3, 19). Gleichwohl ist die Parallele nicht glücklich gewählt. Zu einem Gespräch mit dem Vater hätte ein Ton nicht harmonirt, welcher in dem Lehrgespräch mit dem Pharisäer in aller Ordnung war.

[39]) Die Aelteren treten zumeist für die erstere Alternative ein. Augustinus, Thomas Aq. und die kirchlichen Theologen erklären mit Einem Munde: „cognitio Dei est summum beatorum praemium et revera tota vita aeterna." Gerhard: Dei cognitio vita aeterna dicitur non quia est modus et medium ad eam perveniendi, sed est ejus πρόγευσις atque initium. Auch Bengel scheint sich dahin zu neigen, indem er bemerkt: non modo affert; cognitio in negotio salutis maximi momenti est. Dagegen hat Schmieder (a. a. O. S. 58) es als selbstverständlich hingestellt, dass diese cognitio nur das Mittel sey, welches des ewigen Lebens theilhaft macht. Für uns fällt die Alternative dahin; die Tendenz des dritten Verses lässt für dieselbe keinen Raum.

Vater von seinem Haushalten Rechnung zu thun. Er hatte des Auftrags gedacht, mit welchem er in die Welt entsendet worden war: jetzt ist er seines Vermögens zu der Vollendung desselben eingedenk[40]. „In ihm war das Leben“, „und das Leben ist erschienen“ (1 Joh. 1, 2); und zu dem Zweck ist diese ζωὴ τοῦ θεοῦ in die Welt der Erscheinung gekommen, um inmitten derselben zu wohnen, um eine Bleibstatt auf Erden zu finden. „Und das Leben war das Licht der Menschen“: diese gewichtige Erklärung fügt der Apostel hinzu (Joh. 1, 4). Leben und Licht. Es reicht nicht aus, wenn man mit Keil die beiden Begriffe als wesentlich zusammengehörige“ anerkennt. Sie sind mehr als das; sie sind mit einander Eins. Denn das Leben ist das Licht und das Licht ist τὸ φῶς τῆς ζωῆς. Nach Seiten seiner Kraft und seines Vermögens heisst das Leben das Licht, und zwar das Licht, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον[41]. Unaufgehalten dringt es wohin es will; mit ungebrochener Kraft räumt es jeden Widerstand hinweg; das Leben verschlingt den Tod in seinen sicheren

---

[40]) Der Trugschluss, welchen der Socinianismus dem dritten Verse entnommen hat, wird von hier aus wirksamer abgelehnt, als durch den Rekurs auf die Thatsache, dass sich der Herr im ersten Verse zu zweien Malen als den Sohn Gottes bezeichnet hat. Wie hätte er doch ein Vermögen, welches bis zu dieser Höhe reicht, bezeugen können, wenn er ein schlichter Gottesgesandter, wenn er nicht Derjenige war, als welchen der Apostel ihn erkannt und verkündigt hat: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος 1 Joh. 5, 20.

[41]) Wir bitten die Relation zu beachten, in welcher sich diess „φῶς“ zu der Zweckbestimmung „ἵνα γιγνώσκωσιν“ C. 17, 3 befindet, und die Beziehung nicht zu übersehen, welche das „φωτίζει πάντα ἄνθρωπον“ (Joh. 1, 9) zu der ἐξουσία πάσης σαρκός c. 17, 2 genommen hat. Das hohepriesterliche Gebet ist die Quelle des Johanneischen Prologs.

Sieg. Ὑπερπερισσεύει ἡ ζωὴ τοῦ θανάτου. In der Person Jesu Christi ist diess übermächtige Leben erschienen, diess Leben, welches die Welt überwinden und welches sich in der Welt behaupten kann. Und seiner dahin reichenden ἐξουσία ist der ἀπόστολος Gottes am Ende seiner irdischen Laufbahn eingedenk.

Er hat ihrer gedacht. Und er **erklärt** seine Aufgabe für gelöst. Τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω[42]. „Τὸ ἔργον." Er hat viele gute Werke gethan (Joh. 10, 32), und sie alle, die ἐλάττονα und die μείζονα, haben dem Vater zum Wohlgefallen gereicht (Joh. 8, 29); der Vater selbst hatte sie ihm gezeigt (Joh. 5, 20). Jetzt fasst er sie alle zu jenem grossen Ganzen zusammen, dessen Vollendung er an einem früheren Orte (Joh. 4, 34) als die Speise seines Lebens bezeichnet hat. Ein ἔργον, das ἔργον εὐαγγελιστοῦ, hat Paulus die διακονία genannt, zu deren Erfüllung („πληροφόρησον αὐτήν") Timotheus berufen war (2 Tim. 4, 5); ein ἔργον, ein ἔργον καλόν, nennt er die ἐπισκοπή, nach welcher damals das Verlangen vieler Herzen stand. Wir wissen es zu sagen, wann der Evangelist, wir wissen es auch zu sagen, wann der Bischof die Mission seines Namens vollendet hat. Wann aber hat der Sohn, den der Vater in die Welt gesendet hat, sein ἔργον daselbst vollbracht? Er hat es gethan, wenn er seiner ἐξουσία gemäss dem ewigen Leben eine Stätte auf Erden gegründet hat! Und Jesus erklärt, er habe diess weit gesteckte Ziel erreicht. Zu einer Stunde giebt er diese Erklärung ab, da seine frühere Klage „ihr wollet nicht zu mir kommen, um das Leben von mir zu empfangen" (Joh. 5, 40) ihre schmerzlichste Bewährung finden wird. Und doch hält er

---

[42]) Auch dann verbleibt dem τελειοῦν, nicht dem δοξάζειν, der Ton, wenn die Lesart der Recepta dem allerdings besser beglaubigten Participium weichen muss.

sie aufrecht; er giebt sie ab, indem sein Auge auf dem Kreise ruht, der ihn umstand gleichwie die Reben den Weinstock umringen. „Δεικτικῶς“ so hat Gerhard bemerkt, weist er auf die Jünger hin, auf sie, „qui jam praesentes sunt, qui has preces ejus audiunt“. „Sie waren dein“ so betet er „und mir hast du sie von der Welt gegeben; von mir haben sie überkommen was du mir für sie gegeben hast und ich bin in ihnen verklärt.“ Dein war dieser Kreis, denn dein Wort hatte diess πᾶν bei sich bewahrt. Dein Wort. Es war das Wort der göttlichen Verheissung. Israel war mit dieser Verheissung betraut, „ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ“ (Röm. 3, 2). Zwar ihre ἀπιστία nahm des empfangenen Schatzes nicht wahr. Aber ein κατάλειμμα κατ' ἐκλογήν blieb der Gnade der Zusage treu und hat der Erfüllung derselben geharrt. Es waren die ἀληθῶς Ἰσραηλῖται, ἐν οἷς δόλος οὐκ ἔστιν, es war der Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Und diese sind es, die der Vater zu seinem Sohne gezogen und die er dem Sohne zu eigen gegeben hat. Sie kamen und sahen, und sie bekannten unter einander: wir haben den Messias gefunden, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben. Und der Herr nahm sie als die Seinen in Empfang, als das ihm zunächst überwiesene Arbeitsfeld. Was aber hat er an diesem γεώργιον Gottes gethan? Seine ἐξουσία, ἵνα δώσῃ αὐτοῖς αἰώνιον ζωήν, hat er an dem Kreise seines Eigenthums verklärt. Er überschaut was er an ihnen geleistet, und siehe, es war gut. Er scheidet von der Welt, er verlässt sie mit unverholener Freude; denn das Leben, das ewige Leben, lässt er in derselben zurück. In den Herzen der Jünger hat diess Leben Wohnung gemacht; dadurch ist es aber auch geschehen, dass es überhaupt und für immer eine Bleibstatt auf Erden gewonnen hat. Der Apostel Gottes hat sein irdisches Tagewerk vollbracht. „Ἐτελείωσα“. Strenge ge-

nommen, so hat man gesagt, habe erst das τετέλεσται, das aus dem Munde des Gekreuzigten gekommen ist, den Abschluss seines Werkes constatirt. Nehmen wir es lieber mit dem Begriffe des ἔργον recht genau. Die zwölfte Stunde, die herbeigekommene Nacht, setzt dem ἐργάζεσθαι sein Ziel. Hat diese Stunde geschlagen, so muss das ἔργον des Lebens schon vollendet seyn. Und Jesus erklärt, sein Tagewerk sey vollbracht. Aber eine Erklärung ist noch keine Rechenschaft. Zur Stufe der Rechenschaft steigt sie erst auf, wenn sie als wohlbegründet erwiesen wird. Auf diese Begründung sind wir daher gefasst. Eines Zwiefachen werden wir uns versehen. Was er gethan habe, dessen sind wir in erster Reihe aus dem Munde des ἀπόστολος Gottes gewärtig, was er gethan habe, damit sich die Quelle des Lebens dem Kreise, der ihm gegeben worden war, erschloss. Und wirklich hat er diesen Nachweis geführt, er hat es in hellen durchsichtigen Worten gethan. Alsdann aber wird er den Erfolg zur Geltung bringen, von welchem sein Wandeln und Wirken in ihrer Mitte begleitet war. Und wir sehen, ganz eigentlich nimmt er die Jünger an der Hand, er führt sie seinem Vater vor[43]); vor dem prüfenden Auge des Allwissenden sollen sie die Zeugen seyn, ὅτι ἐτελείωσεν τὸ ἔργον, ὅτι ἐποίησεν αὐτό.

---

[43]) Mehrfach hat man in diesem Zuge die Erfüllung eines alttestamentlichen Typus zu erkennen geglaubt. Der Herr erscheine wie wenn der levitische Hohepriester mit dem Brustschild geschmückt vor das Angesicht Jehova's getreten sey. Wir verfolgen diesen Gedanken schon darum nicht, weil die Ansichten der alttestamentlichen Forscher über Sinn und Bedeutung des Choschen, des Urim und Tummim, weit auseinandergehen. Dillmann (vgl. Comm. zum Exod. S. 301—307) äussert sich darüber wie folgt: „der Hohepriester, welchem die Namen der zwölf Stämme in Edelsteinen gefasst theils auf dem Herzen theils auf

Jesus **rechtfertigt** die Erklärung, dass er sein ihm überwiesenes Werk vollendet hat. Dessen es bedurft hat, auf dass dasselbe gelinge, das habe er treulich und unablässig gethan. „Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις, οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου.“ „Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα.“ Die Aussage lautet, und in der That will sie dahin verstanden seyn, dass erst durch Jesum Christum der Name Gottes den Menschen offenbar geworden sey. Auch in Israel war dieser Name nicht bekannt. Zwar niemals stand daselbst ein Altar mit jener Umschrift versehen, die der Apostel in der Stadt Athen gelesen hat; schon seit Enosch's Zeiten wurde der Name Jehova's innerhalb der Heilsgeschichte verkündigt und verehrt (Genes. 4, 26; vgl. Dillmann,

---

der Schulter ruhen, stellt sich bei seinem Erscheinen vor Gott als Denjenigen dar, der in liebender Fürsorge und im amtlichen Walten die Stämme vor Ihm vertritt. Durch den blitzenden Glanz der Steine erregt er das Aufmerken Gottes und ruft ihm das ganze Volk, als dessen Mittler er auftritt, in Erinnerung“. Anders hat sich Hofmann erklärt, vgl. Schriftbew. II S. 278: „Als Fürst seines Volkes nach Seiten der gesetzlichen Heiligkeit desselben trägt der Hohepriester die Namen der Stämme auf seiner Brust. Dass Israel Gott geheiligt sey, drückt sich in diesem Zeichen aus; der Träger desselben eignet Jehova als ein Heiligthum“. Noch abweichender Keil, vgl. Comm. zum Exod. S. 521. Nicht recht klar ist die Anschauung, welche Neumann in seinem Werk über die Stiftshütte S. 150—159 zum Ausdruck bringt. Aber es giebt ein durchschlagenderes Motiv, das uns den Gedanken an das Choschen widerräth. Nirgends im ganzen N. T. wird ein Bezug auf dasselbe genommen. Dem Verfasser des Hebräerbriefs bot dieser Bezug sich etwa dar: aber stillschweigend hat ihn der Apostel abgelehnt. In dem levitischen Hohepriester hat er den Typus des ἀρχιερεὺς μέγας Ἰησοῦς niemals zu erkennen vermocht; es ist eine ganz andre Gestalt, in welcher er denselben gefunden hat.

Comm. 5. Aufl. S. 105); und selbst aus der Sphäre der Völkerwelt brach die Anerkennung hervor: es ist kein Gott in allen Landen, denn allein in Israel (2 Kön. 5, 15). Aber man hatte sich zu einem Namen bekannt, der die Person Dessen, welcher ihn trug, mehr zu verhüllen als zu entschleiern im Stande war. „Sein εἶδος habt ihr nicht gesehen, seine φωνή habt ihr nicht gehört." Und wie weit war man daher von dem Ziele entfernt, welches das Prophetenthum, von dem ersten bis zu dem letzten in dieser leuchtenden Reihe herab, in sichere Aussicht genommen hat[44]. „Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, ὁ μονογενὴς υἱός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο." Ja, Er hat es gethan. „Ἐφανέρωσα"[45]!

---

[44]) Vgl. Maleachi 1, 11: „ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προςάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρὰ διότι μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, λέγει κύριος παντοκράτωρ". Jes. 11, 9: ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν κύριον, ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσας".

[45]) Die Ausleger des N. T., wenn freilich nicht sie alle, haben zwischen dem φανεροῦν und dem ἀποκαλύπτειν zu unterscheiden versucht. Inzwischen gelang es nicht recht. Auch die von Cremer (a. a. O. S. 771) vorgeschlagene Distinktion, dass das ἀποκαλύπτειν nur den Gegenstand überhaupt betreffe, während das φανεροῦν eine direkte Relation zu den Personen nehme, welchen der Gegenstand bekannt gegeben werden soll, bewährt sich nicht. Vor dem Worte Jesu Luc. 10, 21 „ἀπεκάλυψας νηπίοις" besteht sie nicht. Zwischen den Ausdrücken an sich ist kein nachweisbarer Unterschied. Wohl aber tritt ein solcher hervor, sobald eine Objektsbezeichnung beigegeben wird. Ἀποκαλύπτειν τὸ ὄνομα θεοῦ und φανεροῦν τὸ ὄνομα θεοῦ, das differirt in der That. Moses spricht zu dem Herrn: was soll ich dem Volke sagen, wenn sie mich fragen, wie heisst der Name Dessen, welcher dich zu uns gesendet hat? Und die Antwort, die er empfängt, ist die ἀποκάλυψις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Eine

Er hob das κάλυμμα hinweg, und der lebendige Gott war leibhaftig zu sehen. „Herr, zeige uns den Vater“: so bittet ein Jüngermund. „So lange bin ich bei euch, und du kennest mich nicht? wer mich sieht, der sieht den Vater; und von nun ab kennet ihr ihn und habt ihn gesehen.“ Daraufhin hat der Apostel das πρόςωπον Jesu den Lichtquell genannt, von welchem der φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης θεοῦ seinen Ausgang nimmt (2 Cor. 4, 6). Und der Herr selbst bricht in den Makarismus aus: selig sind eure Augen, dass sie sehen was ihr sehet. Selig eure sehenden Augen; aber selig auch, so fährt sein Makarismus fort, euer vernehmendes Ohr. Die gleiche Ergänzung hat hier der Beter zum Zweck seiner Rechtfertigung vor seinem Vater hinzugefügt. „'Εφανέρωσά σου τὸ ὄνομα“ so hob er an; „δέδωκα αὐτοῖς τὰ ῥήματα, ἃ δέδωκάς μοι“ so schreitet er fort. Halten wir an dem einzig richtigen Gesichtspunkt fest. Die Stimme der Rechenschaft bricht bemerkbar aus den Worten hervor. Wie ein Lehrer so hat sich Jesus im Kreise seiner Jünger bewegt. Aber nichts andres hat er vor ihnen gelehrt, als was ihm sein Vater zu diesem Zwecke überantwortet hat [46]. Nichts

---

φανέρωσις desselben ist sie nicht. „Mein Angesicht kannst du nicht sehen“. Diese φανέρωσις wurde der Welt erst durch Jesum Christum zu Theil.

[46]) Wir wissen es zu sagen, der dritte Evangelist hat uns dazu autorisirt, wann und wie sich diess „δεδωκάς μοι“ vollzogen hat. „Καὶ 'Ιησοῦς προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις“ Luc. 2, 52. Das war die Hochschule, in welcher des Menschensohn empfing, was er den Jüngern von seinem Vater her verkündigt hat. Davon haben die Juden Nichts gewusst, und darum brechen sie (Joh. 7, 15) in die Frage des Befremdens aus, woher weiss er doch das? er hat ja unseres Wissens nicht studirt!

selbst Erdachtes und nichts, was auf dem Grunde eigener Reflexionen erwachsen war; sondern was er von oben her überkommen, das hat der ἀπόστολος Gottes ihren hörenden Ohren kund gethan[47]). Durchweg und in jeder Beziehung lehnt er das „ἀπ' ἐμαυτοῦ" von sich ab; er lehnt es ab was sein ἐληλυθέναι, er lehnt es ab, was sein ποιεῖν oder sein κρίνειν anbetrifft; aber er weist es mit gesteigerter Entschiedenheit zurück, wenn sein λαλεῖν, wenn vollends sein ἀναγγελεῖν περὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ in Rede steht. „Λόγοι διδακτοὶ πνεύματος", so hat ein Apostel seine Verkündigungen an die Gemeinde zu nennen vermocht (1 Cor. 2, 13): aber wie weit greift es darüber hinaus, wenn der Sohn Gottes die ῥήματα, die er den Jüngern entbietet, unmittelbar von seinem Vater her empfangen hat! Nichts andres als diess reine durch keine σοφία ἀνθρωπίνη vermittelte und getrübte Gotteswort haben sie aus seinem Munde vernommen; aber auch nicht ein Atom dieser διδαχή hat der Herr ihren lauschenden Ohren versagt; nichts hat er verschwiegen, nichts hat er versäumt[48]). Und

---

[47]) Vor seinem Vater hat der Herr hier bezeugt, was er so oft und nachdrücklich der ἀντιλογία τῶν ἁμαρτωλῶν zum Trotz im Gespräch mit den Juden versichert hat. Joh. 7, 16: ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με. Cap. 8, 28: ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πέμψαντός με, ταῦτα λέγω εἰς τὸν κόσμον, ὡς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ λαλῶ. Cap. 12, 49: ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατήρ, αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκεν τί εἴπω καὶ τί λαλήσω· ἃ οὖν λαλῶ ἐγὼ καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατὴρ οὕτως λαλῶ. Cap. 14, 24: ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντος πατρός. Gern repristiniren wir die zutreffenden Worte von Gerhard: „Christus doctrinam evangelii Apostolis propositam non excogitavit humano arbitrio, sed ex sinu patris eam protulit, et ita veram salutaris θεογνωσίας lucem in terra accendit".

[48]) Uebersehen wir das πάντα im 7. V. nicht. Es deckt sich mit der Versicherung, die der Herr den Jüngern Joh. 15, 15

worauf wollte es mit allen diesen Worten hinaus? „Ἐφανέρωσα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου: das war ihre Tendenz. „Τὸ ὄνομά σου.“ Gerhard hat nicht grade geirrt, wenn er erklärt: nomen Dei est Deus ipse ex arcana sua majestate egressus. Inzwischen verlangt der Begriff des Namens das Recht, auf welches er Anspruch hat. Eben der Name Gottes hat gegenwärtig aufgehört, ein nomen ineffabile zu seyn. Wir können ihn nennen, und der Urquell des Lebens ist in der Gnosis desselben aufgethan. Wie lautet er? Mit Recht hat man auf die Anrede an der Spitze des Gebets, auf das „Vater“ im Munde des Betenden aufmerksam gemacht; aber man hat die richtige Strasse verfehlt, sobald man den Ausdruck als solchen zu verwerthen unternimmt. Es ist bekannt, auf welchen Gottesbegriff der Rationalismus auf diesem Wege gerathen ist. Nicht als zu einem Vater, welcher die Kindesbitten vernimmt, nicht zu dem πατὴρ ὑμῶν ἐν οὐρανοῖς, schaut der Herr in der gegenwärtigen Stunde empor; sondern zu **seinem** Vater, zu dem Vater, welcher ihn, den Sohn, ihn, das ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ, den χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, in diese Welt gesendet hat[49]. „Vater“, „mein

---

ertheilt, „ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν“. Ein vergleichbares Nachbild ist das Zeugniss, welches sich der Apostel vor den Ephesinischen Presbyteren AG. 20, 20 gegeben hat: οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων, τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς.

[49]) Missverständlich ist die Note von Bengel „ὄνομά σου, paternum, amantissimum“. Mehr als nur missverständlich ist die Ausführung von Schmieder (a. a. O. S. 102): „der Vatername ist der vollkommene Name Gottes schlechthin; er ist die Krone aller andren göttlichen Namen; er schliesst sie alle ein und fasst sie alle zusammen und fügt das Höchste was bisher verborgen war hinzu“.

Vater“: so spricht er ihn an; und wenn er nun fortfährt „deinen Namen habe ich geoffenbart“: welchen Gottesnamen hat er alsdann den Menschen kund gethan? Aus der Hand des Apostels nehmen wir die Antwort dahin. „Der Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi“: so lauten die Worte, in welchen Paulus den Namen des lebendigen Gottes verfasst (vgl. Röm. 15, 6; Ephes. 1, 3. 17. Cap. 3, 14). Durch diesen Namen schaut das Auge in die Person des μόνος ἀληθινὸς θεός hindurch; in diesem Namen ist der Lichtquell erschlossen, welchem der Strom des ewigen Lebens entfliessen wird. Der den Menschen diesen Namen entschleiert hat, der hat das Werk vollbracht, das der Vater ihm gegeben hat; der hat die Mission vollendet, zu welcher er die ἐξουσία von allerhöchster Stelle her empfangen hat. Der Herr erscheint zu einer Rechenschaft. Er bringt die Freude zum Ausdruck, mit welcher er sie leisten kann. Er selbst hat ja gethan was ihm befohlen worden war. Aber ist daraufhin seine Rechenschaft schon perfekt? ist um desswillen seine Freude schon erfüllt? Sowohl das Eine wie das andre hangt an einem ferneren Requisit.

Den Frieden lässt ein vollzogener Auftrag unter allen Umständen als seinen Ertrag in dem Gemüthe zurück (vgl. Matth. 10, 13). Aber zur Freude gedeiht er erst dann, wenn ein Gelingen, wenn ein Erfolg zu Tage getreten ist (vgl. Luc. 10, 17). Diesen **Erfolg** seines Wirkens weist der Herr vor seinem Vater auf. Er kommt mit Freuden und bringt seine Garben: in den Gestalten der Jünger liegen diese Garben vor. Allein auch hier will der richtige Standort behauptet seyn. Wohl ist es ein glänzendes Zeugniss, welches der Herr dem Kreise der Seinen gegeben hat. Aber im Sinne eines Lobes, zu welchem er ihnen verbunden sey, legt er diess Zeugniss nicht ab. Sondern auf dem thatsächlichen Erfolge bleibt das Auge des Betenden ruhen, auf einem Erfolge,

der seiner Rechenschaft zur schliesslichen Versiegelung gereichen soll. Und worin stand dieser Erfolg? „Ich habe ihnen die Worte gegeben, die du mir für sie gegeben hast.“ „Καὶ αὐτοὶ ἔλαβον“: das ist der Effekt, von welchem sein διδόναι, seine Uebergabe an sie, begleitet war. „Ἔλαβον.“ Jesus rühmt nicht ihr williges Gehör, welches den Mittheilungen seines Mundes gewidmet blieb; sondern er constatirt den Besitzstand, in welchen sie kraft seiner Verkündigung getreten sind [50]. „Ἐχώρησεν ἐν αὐτοῖς τὰ ῥήματα αὐτοῦ“ (Joh. 8, 37). Und dieser Besitz war kein todtes Capital. Er wurde flüssig, indem er ihnen unmittelbar zu einer entscheidenden Erkenntniss gedieh. Soviel leuchtete ihnen ein, eines Menschen seyen diese Worte nicht, von der Erde stammen sie nicht her (Joh. 3, 31). Sondern τοῖς ἄνω sind sie entsprungen und Gottes selbsteigner Mund hat sie Dem, der sie geredet hat, übermacht [51]. Und unausweichlich

---

[50]) Diess ist der Unterschied zwischen dem λαμβάνειν und dem δέχεσθαι, mit welchem dasselbe vielfach verbunden erscheint. Mit Recht hat Cremer (a. a. O. S. 223) die Distinktion des Ammonius als unbefriedigend abgelehnt. Das δέχεσθαι, identisch mit dem προςλαμβάνεςθαι, bezeichnet die Geneigtheit des Gemüths, eine Geneigtheit die gegen das Dargebotene nicht reagirt. Das ἐξουθενεῖν ist dessen Widerspiel. Das λαμβάνειν dagegen hat es mit der Thatsache zu thun, dass die gespendete Gabe in die Hände des Besitzers gekommen ist. Wir wissen, es finden sich Ausnahmefälle (Joh. 1, 11. 12), allein sie erschüttern die Regel nicht.

[51]) So nemlich wollen die Worte am Anfang des 8. V. verstanden seyn. „Sie sind es inne geworden, dass das, was ich ihnen entboten und was sie dahingenommen haben, mir von dir für sie gegeben sey; als deine, als Gottes Worte, haben sie dieselben im Geist ihres Gemüths empfunden und erkannt“. Etwa vergleichbar ist der Eindruck, welchen das Volk von der Bergrede Jesu empfangen hat, Mtth. 7, 29.

finden sie sich von daher zu einem Rückschluss auf die Person dieses Lehrers gedrängt. So zwingend ist diese Forderung, dass einem Zweifel kein Motiv, einer Unsicherheit kein Raum verbleibt. „'Αληθῶς ἔγνωσαν.“ „Καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.“ Scheiden wir nicht was der Herr selbst indivulso nexu einander verbunden hat. Niemals hat die Schrift die γνῶσις und die πίστις nach Seiten ihrer Dignität mit einander in Vergleichung gestellt. Man weiss, wie sich der Apostel über den Werth der πίστις erklärt; indessen nicht minder ausdrücklich hat er die γνῶσις χριστοῦ als ein ὑπερέχον hingestellt. Aber auch so verhält es sich nicht, dass das Erkennen einen Fortschritt zum Glauben, oder dass der Glaube einen Fortschritt zum Erkennen nimmt [52]). Sondern Eins bricht vereinigt mit dem andren hervor, Eins hat das andre unfehlbar in seinem Geleit [53]). Gesetzt nun, dass diese γνῶσις καὶ πίστις, diese πίστις καὶ γνῶσις, in einer Seele zum Durchbruch gekommen ist: so ist eine Stätte vorhanden, an welcher das Leben, das ewige Leben, seine bleibende Wohnung genommen hat. Und eben dahin lautet das Zeugniss, das der Herr seine Jünger im Auge vor seinem himmlischen Vater zur Geltung bringt. Er selbst macht in dem Kreise, der ihn umgiebt, keinen Unterschied. Aber wir haben

---

[52]) Die ohnehin zweifelhafte Bemerkung von Bengel, „apud mundum prima fidei stamina praecedunt pleniorem cognitionem, apud fideles solidam cognitionem plena fides sequitur“ greift in dem vorliegenden Zusammenhange darum nicht Platz, weil der Herr hier die Welt ausdrücklich ausserhalb der Betrachtung verwiesen hat.

[53]) Sie empfiehlt sich, die feine Bemerkung von Gerhard, das γνῶναι habe es mit der evidentia, dagegen das πιστεύειν mit der certitudo zu thun. Allein das Ineinander beider Begriffe redet dieselbe uns nicht aus.

Ursach, auf einer Einzelgestalt in demselben zu beruhen. Ein Jünger ist einmal aufgetreten, und er hat ein Bekenntniss abgelegt, welches die Worte des Beters illustrirt und das Verständniss derselben sicher stellt. Da hatte eine Stunde geschlagen, in welcher sich eine Sichtung unter den Nachfolgern Jesu vollzog. „Von da ab gingen viele seiner Schüler εἰς τὰ ὀπίσω und sie begleiteten ihn hinfort nicht mehr“ (Joh. 6, 66). „Wollt auch ihr von mir gehen?“ mit dieser Frage wandte sich der Herr zu den Zwölf. Und ihrer Einer entgegnet: „zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens; und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Christ, der Heilige Gottes bist.“ Welche Wurzel seiner Jüngerstellung weist Simon Petrus in diesem Bekenntniss auf? Genau dieselbe, die der Herr betenden Mundes in die Aussage fasst: die Worte, die du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben![54]) Und wie nennt der Jünger die Frucht, die ihm aus dieser Wurzel erwachsen sey? Genau so, wie sie Jesus dem Kreise der Seinen zuerkennt: sie haben erkannt und geglaubt, du habest mich gesandt! Welches Ertrages endlich ist Petrus geständig, dass er ihn gewonnen habe in der Nachfolge des Herrn? An sich selbst hat er es erfahren, dass Jesus die ἐξουσία empfangen hat, ἵνα δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον! Das ist denn die Schaar, welche der Sohn Gottes seinem Vater vor Augen führt. Die Heerde ist klein; aber sie rechtfertigt es, ὅτι „ἐτελείωσεν τὸ ἔργον αὐτοῦ“, ὅτι „ζωὴν αἰώνιον αὐτοῖς ἔδωκεν.“ „Ζωὴν αἰώνιον“! Aber ist denn wirk-

---

[54]) „Σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος, τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν“ so haben die rückwärts eilenden Schüler geklagt. Λόγοι χάριτος καὶ ἀληθείας haben die Zwölf darin erkannt und χάριν ἀντὶ χάριτος haben sie aus diesem Born geschöpft. Hier hat die tiefste und letzte Wurzel ihres Heils geruht. „Ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος“ 1 Petr. 1, 23.

lich dieser ζωή in ihren Herzen der dauernde Bestand verbürgt? Ist ihre γνῶσις so sicher, ist ihre πίστις so fest? Und ist um ihretwillen der ζωή eine Bleibstatt auf der Erde gewiss? „Νῦν οἴδαμεν, νῦν πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες“ so lautete die letzte Erklärung, die in dem Scheidegespräch aus dem Munde der Jünger gekommen ist (Joh. 16, 30); und „ἄρτι πιστεύετε“ diese Entgegnung Jesu erfolgt. Ueber den Ton, in welchem sie sich hält, über den Sinn, den sie beschliesst, steht Niemanden ein entscheidendes Urtheil zu. Von künftigen Eventualitäten sehen wir ab; wir bleiben auf dem ἄρτι beruhen. Jesus hat gepflanzt; aber er hat seine Pflanzung auch behütet und bewacht. Eben diess ist der Fortschritt, welchen seine Rechenschaft vor seinem Vater genommen hat.

---

2. Die behütete Schaar.

Ein Misstrauen bricht aus der Frage, die der Herr an die Zwölf gerichtet hat „wollt auch ihr von mir gehen?“ ebenso wenig hervor, wie er die Lauterkeit der Entgegnung des Petrus in Zweifel stellt. Auch uns giebt die evangelische Geschichte zu einem Verdacht dieser Art keinen Grund. Wohl betreffen wir die Jünger wiederholt auf einer Missstimmung über Worte, die sein Mund zu ihnen geredet hat (Mtth. 19, 10; Marc. 10, 26), oder über seine Entschlüsse, mit denen er sie bekannt gemacht; aber niemals hat sie der leiseste Gedanke beschlichen, ob es nicht gerathener sey, wieder εἰς τὰ ὀπίσω zu gehen. Sie verzweifelten schier, als er bei seinem Vorsatz beharrete „lasset uns nach Judäa gehen“: aber zu nichts andrem hat ihnen derselbe gereicht, als zu dem einmüthigen Beschluss, „so lasset uns mit ihm ziehen, damit wir mit ihm sterben“. Aber ist es kein Misstrauen, welches die Frage Jesu veranlasst hat: eine Möglichkeit hat sie allerdings in Aussicht gestellt; und der Verlauf des Gesprächs führt den Beweis, dass diese Möglichkeit keine bloss abstrakte gewesen sey. Traf sie bei Keinem in dem jetzt um den Meister versammelten Kreise zu: nicht *ihre* Treue und Anhänglichkeit hat es gethan, sondern ἐγὼ ἐτήρουν, ἐγὼ ἐφύλαξα αὐτούς, *sein* Auge hat gewacht, seine Hand hat gewehrt. „Sind sie *dein* geblieben“ so betet er, „*ich* habe sie *dir* bewahrt; sind sie *mein* geblieben, ich habe das Meine behütet und bewacht.“ [55]) Dessen hat es um der Sphäre willen

---

[55]) So glauben wir die Begriffe τηρεῖν und φυλάσσειν richtiger von einander zu unterscheiden, als wenn Gerhard erklärt

bedurft, in welcher sich der Herr mit den Jüngern befunden hat. „Ἤμην μετ' αὐτῶν ἐν τῷ κόσμῳ“ V. 12. „Wie Jesus geliebt hatte die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie bis an das Ende“ (Joh. 13, 1). Ehe die Welt zum Hass gegen die Jünger geschritten ist (V. 14; Cap. 15, 18. 19), hat sie das Band zu zerreissen gesucht, welches zwischen ihnen und Jesu befestigt war. Bei dem Herrn verklagte sie die Jünger, und bei den Jüngern brachte sie den Meister in Verdacht. „Lasset euch nicht verführen; bleibet die Jünger Mosis, des Moses, mit welchem Gott geredet hat; beharret bei dem altbewährten Gesetz.“ Da musste denn der Hüter zur Abwehr des Versuchers beständig auf dem Plane seyn. Und sein Auge schläft und schlummert nicht. „Ἤμην μετ' αὐτῶν ἐν τῷ κόσμῳ“: diesem μετά beliess er sein volles uneingeschränktes Recht. Er sendet sie wohl von

---

„ἐτήρουν est fidelitatis, ἐφύλαξα est diligentiae et pietatis“, oder wenn Bengel bemerkt „ἐτήρουν potestate, ἐφύλαξα vigilantia“. Dass das φυλάσσειν auf die Bewahrung des Eigenthums zielt, dafür berufen wir uns auf die Stelle Luc. 11, 21: φυλάσσει τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ; er behütet was sein ist. Fliessend ist die Grenze auch nach unserer Auffassung allerdings. Und das muss sie seyn, Denn „πάντα τὰ σὰ ἐμὰ καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν“. Der Vater hat die Jünger dem Sohne gegeben; darum haben sie aber nicht aufgehört des Vaters zu seyn; und im Namen des Vaters hat der Sohn sie bewahrt. Gleichwohl sind sie eine Gabe des Vaters an den Sohn; eine Gabe aber, die aus diesen Händen kam, empfahl sich der sorgsamsten Hut von selbst. Dass in der Aussage des 10. V. die Jünger das Objekt des Besitzes sind, so viel geht aus dem Zusammenhange unzweideutig hervor. Vgl. Joh. 10, 28—30. In der ganz ähnlichen Stelle C. 16, 15 ist die Lage der Sache eine andre. Da handelt es sich um Verkündigungen, die der Geist vom Vater und vom Sohne den Jüngern einst entbieten wird.

sich aus, er zieht sich wohl von ihnen zurück; aber auch in die Ferne hin hat er über sie gewacht und sie bewahrt. Sie gleicht einem Siegel auf diese treue Hut, die Reflexion, mit welcher der vierte Evangelist den Abschluss der irdischen Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern begleitet hat. Die Häscher erscheinen in Gethsemane. „Wen suchet ihr? Suchet ihr mich, so lasset Diese gehen.“ Und Johannes bemerkt, es habe sich darin das Wort erfüllt, welches er gesagt hatte: ich habe keinen von Denen verloren, die du mir gegeben hast (Cap. 18, 9). Es war aber sein Vater, der Vater, vor welchem er betend gestanden hat, an den diess Wort ergangen ist. Er thut ihm Rechnung von seinem Haushalten. Das Deine habe ich bewahrt, das Meine habe ich bewacht; hier sind sie, die du mir gegeben hast!

Aber was er dem Vater vor seine Augen führt, war dasselbe wirklich das π ᾶ ν, ὃ δέδωκεν αὐτῷ, das πᾶν in seinem strengen Verstande? Darf er erklären, ο ὐ δ ε ὶ ς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο, ο ὐ δ ὲ ε ἷ ς? Wir wissen, was er von Anfang her als das θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ πέμψαντος αὐτόν gedeutet hat. „Ἵνα π ᾶ ν, ὃ δέδωκέν μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ“ (Joh. 6, 39). Kann er vor d i e s e m θέλημα seines Vaters bestehen, jetzt, wo er zur Rechenschaft über seine οἰκονομία erschienen ist? Er selbst hat ein einschränkendes εἰ μή hinzugefügt. Einer fehlt von dem πᾶν, das ἀπώλετο wurde an ihm wahr. Jesus hat es längst gewusst, er hat es unausbleiblich kommen sehen. Er spricht (Joh. 6, 70): habe ich nicht euch τοὺς δώδεκα erwählt? und Einer unter euch ist ein Teufel! Und der Evangelist fügt hinzu: er redete aber von Judas Simonis Ischarioth; denn dieser würde ihn verrathen und er war einer der Zwölf. Und eben jetzt, wo der Sohn dem Vater seine Rechnung thut, ist derselbe mit den Hohepriestern im Handel über den Verrätherlohn, und er macht sich auf den Weg, um als der ὁδηγὸς τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν

voranzugehen (AG. 1, 16). Als es der Herr bei dem letzten Mahle dem Kreise der Jünger eröffnete, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, Einer von euch wird mich verrathen, da hatte er vor ihnen der ταραχή seines πνεῦμα kein Hehl (Joh. 13, 21). Da hat er den Schmerz des Verraths erlitten, da hat er diesen Tropfen seines Kelchs geschmeckt. Jetzt da er betend vor seinem Vater steht, liegt der Schmerz und die Erschütterung dahinten, sie haben der ungetrübten Freude Raum gemacht. Diese Freude bringt er in lauten Worten zum Ausdruck („ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ“), denn auch die Jünger sollen ihrer theilhaft seyn [56]). Seine Freude: welche war die seine? Ihre Freude: welche soll die ihre seyn? Sie befriedigt nicht, die Antwort, die von Seiten der Commentare gegeben wird; sie ist zu wenig bestimmt und sie wird dem Zusammenhang mit dem voraufgehenden Verse nicht gerecht. Jesus erscheint zu seiner Rechenschaft. Er legt sie fröhlichen Mundes ab. „Siehe, ich und die Kinder, die du mir gegeben hast.“ Wohl fehlt an dem πᾶν Ein Glied. Aber diese ἔκπτωσις trübt und mindert seine Freude nicht. Er kann sich rechtfertigen vor dem Angesicht des Gebers, dass seine Hände rein an diesem Blute sind. Wenn das, was den Elfen zur σωτηρία [57]) gedieh, diesem Einen zum Verderben ausgeschlagen ist: so fällt diess Dem nicht zur Last, dessen Munde nichts andres als Worte des ewigen Lebens entquollen, dessen Hand überall, selbst als sie dem Verlorenen den entscheidenden Bissen übergab (Joh.

---

[56]) Ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν: so hatte der Herr C. 16, 6 zu ihnen gesagt. Nichts andres als Traurigkeit hat sich in ihren Herzen befunden, sie waren ganz Schmerz. Jetzt soll die Freude unter ihnen Wohnung nehmen, und eine uneingeschränkte Freude soll die Stimmung ihrer Seele seyn.

[57]) Die σωτηρία, nicht wie Keil schreibt die ζωή, ist der richtige Gegensatz gegen die ἀπώλεια.

13, 27), nur heilsame Gaben gespendet hat. Aber woher dieser Erfolg? wie ging es damit zu? Ist es dieser Frage um eine Erklärung, um einen Einblick in den Prozess der Entwickelung zu thun, so hat die evangelische Geschichte die Antwort nicht versagt. Gleichwie später ein Demas sich von dem Apostel Paulus losgesagt, seitdem er τὸν νῦν αἰῶνα wieder lieb gewann (2 Timoth. 4, 10), so ist es die φιλαργυρία gewesen, welche den Jünger seinem Meister in einem Grade entfremdete, dass das Band zuletzt zerrissen war. Thatsachen, welche die Evangelisten erzählen (Joh. 12, 4 ff.), garantiren dieser Erklärung ihr Recht [58]). Die That ist erklärt. Aber auch nur erklärt. Trotzt der Erklärung behält ein unbegreifliches Räthsel vor dem Auge des Betrachters Bestand. Einer hat es begriffen und durchschaut. Der Sohn, welcher die Tiefen der göttlichen σοφία und γνῶσις ermisst, ist sich darüber klar. Und im Gebet zu dem Vater hat er sein Verständniss, seinen Einblick in das schaurige Dunkel bezeugt. Aber sein Zeugniss bewegt sich in einer Sphäre, zu deren Höhe das menschliche Grübeln keinen Zutritt hat. „Ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας“ so hat der Herr seinen Verräther genannt. Es war also ein Gottesbeschluss, der sich in

---

[58]) Nicht allseitig hat man diese Erklärung als eine vollbefriedigende anerkannt. Sie mache einen Frevel nicht klar, welcher alles denkbar Arge überragt. Allein wenn der Anspruch nicht weiter als auf eine Erklärung als solche greift, so reicht die gegebene in der That vollkommen aus. Der Apostel behält schon Recht, wenn er den Geiz als die ῥίζα παντὸς κακοῦ bezeichnet hat, dass also nichts so Schlechtes erfindlich sey, das nicht aus dieser Wurzel spriessen kann. Selbst der Verräthersold ist der Habsucht genehm, ja begehrlich streckt sich ihre Hand nach dem Preise der Schande aus.

diesem Vorgang vollzog [59]). „Ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ“, darum geschah, was geschehen ist. „Δεῖ οὕτως γενέσθαι“: diess δεῖ kommt auch hier zu seinem Recht. „Πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί“: diese Frage nimmt auch hier ihren Platz. War es ein nothwendiges Glied in der Kette der Leiden des Messias, dass er vermittelst des Verraths in der Menschen Hände überantwortet ward; musste es ein ἑταῖρος seyn, ein τρώγων μετ' αὐτοῦ τὸν ἄρτον, ὃς ἐπῆρεν τὴν πτέρναν ἐπ' αὐτόν (Joh. 13, 18): im Kreise der Zwölfe musste Der sich finden, „δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται“ (Mtth. 26, 24). Und Judas Ischarioth war dazu ersehen [60]). So viel liegt in den Worten und nicht mehr. Mehr hat auch ein Petrus nicht erkannt und gedeutet,

---

[59]) Diejenigen verwandten Ausdrücke, auf welche die Commentare weisen, υἱὸς βασιλείας, φωτός, ἀπειθείας und ähnliche, sind der vorliegenden Bezeichnung nicht analog. Selbst die formell ganz gleichlautende Charakterisirung des ἄνομος als des υἱὸς ἀπωλείας 2 Thessal. 2, 3 gehört hierher nicht. Ebenso wenig vergleichen sich die Ausdrücke τέκνα ἀπωλείας, σπέρμα ἄνομον, mit welchen die LXX die Stelle Jes. 57, 4 übersetzt. Nur Ein Fall läuft dem unsrigen wirklich parallel. David spricht 2 Samuel. 11, 5 zu Nathan: „ὁ ἀνὴρ ὁ ποιήσας τοῦτο υἱὸς θανάτου ἐστίν“; es ist schon beschlossen, dass dieser Mann des Todes sterben soll.

[60]) Wir bedauern, dass fast alle neueren Ausleger sich auf den Begriff des Verhängnisses zurückziehen, während sie gleichzeitig Protest wider den Gedanken erheben, als hätte Gott den Verräther zur ἀπώλεια prädestinirt. Wir würden dann eine Auskunft darüber erbitten, was unter einem „Verhängniss“ zu verstehen sey. Von einem Fatum, einer εἱμαρμένη, weiss die christliche Theologie doch Nichts; sie weiss nur von einem allwaltenden lebendigen Gott.

als er den Fall im Kreise seiner Brüder besprach. Vgl. AG. 1, 16 ff.: „ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ταύτην, ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαβίδ περὶ Ἰούδα, ὅτι καθηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης, ... ἐξ ἧς παρέβη πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον." Einen Aufschluss empfangen wir nicht; eher hat der Knoten sich fester geschürzt. Da wird es denn wohlgethan seyn, wenn wir der Worte des Paulus gedenken „τίς ἔγνω νοῦν κυρίου, ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο" und wenn wir uns nicht in Tiefen verlieren, die das Licht der Offenbarung nicht durchleuchtet hat. Aber verhält es sich so: aus welchem Grunde hat der Herr diese Frage überhaupt berührt? Das hat er zum Zwecke seiner Rechenschaft gethan! Die Schaar, die er empfangen und die er bewahrt und behütet hat, diese Schaar führt er seinem Vater vor. Allerdings er hat Ein Glied der überkommenen Reihe verloren, aber seine Freude kann dennoch vollkommen seyn. Dir, Vater, ist es ja bekannt, wie sich's um diesen Einen verhält und wie rein meine eignen Hände sind! Es ist in der Ordnung, dass er sich dahin vor seinem Vater erklärt: allein warum ruft er es laut in die Welt hinaus? weshalb sollen die Jünger seine Ohrenzeugen seyn? Weshalb? Weil seine Freude ihre Freude werden soll! Wir denken an eine frühere Scene zurück. Als ihnen der Herr bei jenem letzten Mahle die Eröffnung entboten hatte, wahrlich ich sage euch Einer unter euch wird mich verrathen: da wurden sie tief betrübt (σφόδρα λυπούμενοι) und sie sprachen fragend, ich bin es doch nicht? Jetzt ist die Stunde gekommen, da diese Trauer der Freude weichen darf. Sie hat die Gnade bewahrt; ihrer Keiner hat das grosse Uebel gethan. Aber selbst das braucht ihre Freude nicht zu trüben, dass ein διάβολος in ihrer Mitte gewesen und dass er in ihrem Kreise das Werk eines solchen vollendet hat. Denn „ἔδει οὕτως γενέσθαι, ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή." So

kann denn auch ihre Freude eine reine und eine vollkommene seyn (V. 13)[61]).

Aber vollendet ist sie hierdurch noch nicht, die Rechenschaft, welche der Sohn Angesichts der überkommenen Schaar vor seinem Vater abzulegen hat. Er hat diesen Menschen, ἐκ τοῦ κόσμου waren sie ihm gegeben (V. 6), das ewige Leben verliehen, und er hat sie in dem Namen seines Vaters bewahrt. Aber das Auge Dessen, der die ἐξουσία πάσης σαρκός empfangen hat und welcher in der Absicht, ἵνα ὁ κόσμος σωθῇ, gesendet worden war, diess Auge musste weiter sehen. Allerdings will das hohepriesterliche Gebet nicht bloss in erster Reihe, sondern durchweg und wesentlich auf den Kreis der Jünger bezogen seyn (vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 142); nur eine mechanische Schranke hat der dahin lautende neunte Vers nicht im Sinne gehabt. Nicht erst der zwanzigste Vers räumt diess Missverständniss hinweg; schon vor vollendeten Thatsachen fände es keinen Bestand. Auch ausserhalb des Kreises der Jünger haben Gemüther existirt, an welchen der Sohn Gottes die überkommene ἐξουσία verherrlicht hat. Theilweise sind uns ihre Namen bekannt und ihre Gestalten sind uns lieb. Seine πρόβατα, so hat sie Jesus genannt; und er versichert: ich gebe ihnen das ewige Leben, nimmermehr werden sie umkommen und Niemand wird sie meiner Hand entreissen (Joh. 10, 28). Aber fällt die mecha-

---

[61]) In der That ist diess der Eindruck, welchen die Erweisung des Petrus im Kreise der Brüder AG. 1, 15ff. auf uns hervorbringen wird. „Ich will euch wiedersehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude wird Niemand von euch nehmen“: diese Freude hat sichtlich unter den dort Versammelten geherrscht. Und die Erinnerung an den Verräther hat ihnen dieselbe nicht getrübt.

nische Schranke dahin: in Einem Betracht bleibt die sondernde Grenze in Kraft. „Περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ“ so hat der Herr sich erklärt: warum und in wie fern nur für sie? Nicht als Gemüther, welche für sich des Heils und Lebens bedürfen, sondern als die Organe schaut er sie an, durch welche das Leben seine Bleibstatt auf Erden behalten, durch welche der Glaube seine Verbreitung in der Welt gewinnen soll! Zu diesem Zwecke hatte der Vater sie dem Sohne geschenkt. Auch sie sind seine πρόβατα, aber sie sind mehr als nur das. Er nennt sie Freunde, ja zu einer brüderlichen Stellung hebt er sie empor; „mein Gott und euer Gott, mein Vater und euer Vater“. Sie sind sein, wie diess ausser ihnen kein Andrer ist; sie sind sein in einem ihnen specifisch eignenden Verstand. Verhält es sich aber so, dann wird er ihnen auch zu einer entsprechenden Leistung verbunden gewesen seyn. Sie haben das Leben: aber sie sollen ja die Vermittler dieses Lebens für Andre seyn; sie stehen im Glauben: aber durch sie soll es ja geschehen, dass das „credidit orbis terrarum“ zu Stande kommt. Bevor diese ἑτοιμασία nicht sicher in ihnen begründet war, konnte Jesus die Welt nicht verlassen, in die ihn sein Vater gesendet hat; oder sein Aufbruch zur Heimkehr, sein „νῦν δὲ πρός σε ἔρχομαι“ (V. 13), hätte der mitfolgenden vollen Freude entbehrt. Gottes ἀπόστολος scheidet: seine ἀπόστολοι bleiben. Mit dem Amt dieser ἀποστολή muss er die Jünger betrauen („θέμενος αὐτοὺς εἰς ταύτην τὴν διακονίαν, εἰς τὸν κλῆρον αὐτῆς“); eine Anstalt des Heils soll von nun ab auf Erden bestehen, und die sie verwalten sollen zur Pflege derselben tauglich seyn („ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης“ 2 Cor. 3, 6); damit auf dem θεμέλιος dieser Apostel der Bau einer Gemeinde gelinge, für welche Jesus Christus der Eckstein ist. Hat der Herr auch diess Letzte ge-

leistet, ehe denn er schied? Er hat es vollbracht. Es ist diess der Schlussstein seiner Rechenschaft. Und er legt sie in laut tönenden Worten ab, auf dass sich mit einander freuen, der da gesäet hat und die zu der Ernte berufen sind (Joh. 4, 36; 17, 13).

---

3. Das gegründete Amt.

Von Anfang her hat es der Herr seinen Jüngern offenbart, dass ein Lebensberuf sie erwarte, der bislang in der Welt noch nicht vorhanden war. „Ἔσῃ ἀνθρώπους ζωγρῶν“ diese Eröffnung hat er dem erschütterten Simon bereits nach dem gesegneten Fischzuge gemacht. Nach jener entscheidenden Nacht, von welcher der dritte Evangelist berichtet hat, steigt er hernieder und er erwählt die Zwölf, „οὓς ἀποστόλους ὠνόμασεν“ (Luc. 6, 13). Er hält die Predigt auf dem Berge. Die Berufenen umstehen ihn zunächst, in einem weiteren Umkreis befindet sich das Volk. Er sagt den Seinen in's Ohr, was sie dereinst im Lichte reden werden; er erschliesst ihnen κατ' ἰδίαν, was er der Menge in Bild und Gleichniss deuten muss. Er sendet sie in Jsraels Märkte, die Botschaft zu bringen, dass das Himmelreich herbeigekommen ist: daran sollen sie erkennen, welcher Art ihre künftige Bestimmung sey. Und zuletzt sagt er es ihnen frei heraus: ihr werdet meine Zeugen seyn, ihr, die ihr von Anfang an mit mir gewesen seid (Joh. 15, 27; vgl. AG. 1, 21. 22). Hat er sie so auf Schritt und Tritt mit dem Gedanken vertraut gemacht, wozu sie berufen sind und welches der Zweck und das Ziel ihres Lebens sey: so hat er es gethan, weil er den Rathschluss seines Vaters über sie verstanden hat [62]). Er nahm sie aus den Händen

---

62) Es verdient beachtet zu werden, dass die Apostel, so oft sie sich als solche einführen, es kaum einmal unterlassen, einen Gottesbeschluss, einen Gotteswillen zu betonen, der sie zu dieser Stufe erhoben hat. „Ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ“, 1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1; Ephes. 1, 1; Col. 1, 1; 2 Tim. 1, 1; oder

des Gebers dahin; aber er weiss auch, in welchem Sinne er sie zu eigen empfangen hat. Er soll sie setzen, auf dass sie Frucht bringen und auf dass ihre Frucht eine bleibende sey. Jetzt erscheint er zu seiner Rechenschaft. Dass er es ihnen gedeutet hat, wozu sie von seinem Vater verordnet sind, das hätte diesen tief ernsten umfassenden Begriff noch nicht erschöpft. Aber er greift ja auch weiter, der Anspruch, welchen er erheben darf. Er spricht: „καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον." „Καθώς": auf eine Analogie bereitet die Partikel vor. In welchem Betracht ist die zwiefache Sendung einander analog? Etwa in sofern, weil sowohl die eine als die andre auf den κόσμος berechnet ist? Oder weil beide derselben Sache, dem gleichen Interesse dienstbar sind? Lassen wir nur die Situation nicht ausser Acht; vergessen wir es nicht, dass Jesus betend vor seinem Vater steht. Da ahnen wir, dass er andre Bezüge genommen hat. Und sie markiren sich auch selbst. In dem betonten ἐγώ, in dem befremdenden Präteritum liegen sie vor. Ich habe sie gesandt, ἐγώ; von mir aus kommen sie wohin sie gehen. Es verhält sich mit ihrer Sendung der meinen analog. Was mich betrifft, so bin ich von dir gekommen und du hast mich gesandt (V. 6: παρὰ σοῦ ἐξῆλθον καὶ σύ με ἀπέστειλας"). Was Diese betrifft, so sind sie von mir gekommen und sie sind meiner ἐξουσία unterstellt. Mir hast du sie gegeben aus der Welt und sie sind die Meinen geblieben, und als die Meinen, als meine Boten entsende ich sie in die Welt [63]). Ich sende sie: genauer, ich habe sie gesandt.

„ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ" 1 Tim. 1, 1: so hat sich Paulus an der Spitze seiner Sendschreiben zu nennen gepflegt.

[63]) Es kann sich der Beobachtung nicht entziehen, dass die Apostel, wenn sie der empfangenen Sendung gedenken, nirgendwo

„Ἀπέστειλα." Schon darum will das Präteritum beachtet seyn, weil der Herr am Osterabend die sonst gleichlautende Aussage was das Tempus betrifft modificirt. „Καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατὴρ κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς" (Joh. 20, 21). „Πέμπω": in der Ansprache an die Jünger war das Präsens an seinem Ort. Denn schon hebt sich ihr Fuss, auf der Bahn der Evangelisten zu wandeln, schon legt ihre Hand sich an den Pflug. Nur noch Tage, und die Tage sind zu zählen, da wird das Kerygma des vollendeten Heils aus ihrem Munde gehen. Aber „ἀπέστειλα": so hat er sich vor seinem Vater erklärt. Ein Vollbrachtes weist er ihm auf. Er weiss, zu welchem Zwecke er diese Menschen empfangen hat; sie sollen seine Zeugen, sie sollen seine Boten seyn. Er legt darüber Rechnung ab. Er hat die Gottesabsicht verstanden, ja mehr, er hat sie zu ihrem Vollzuge gebracht. Er hat diese Jünger zur Würde der Apostel erhoben, diese Stufe hat er ihnen zuerkannt und zuertheilt. Und als solche, als „κλητοὶ ἀπόστολοι Ἰησοῦ χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ" (1 Cor. 1, 1), nimmt er sie jetzt bei der Hand und führt sie als solche dem Auge seines Vaters vor.

Auf die Stufe des Apostolats hat er sie gestellt. Einen ganz

---

einen andren Ausgangspunkt derselben nennen, als diesen. Ἀπόστολος Ἰησοῦ χριστοῦ, so heisst es durchweg. Recht relevant ist die Weise, wie sich Paulus dem Titus gegenüber bezeichnet hat. „Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ χριστοῦ." Die Partikel δέ will gewürdigt seyn. Was sein Apostolat betreffe, so schreibe sich dasselbe durchaus von Jesu Christo her. Auch die Stelle Gal. 1, 1 bildet keinen Ausnahmefall. Lesen wir hier ein „καὶ θεοῦ πατρός" hinzugefügt, so hat der Apostel nicht eine zweite sendende Instanz gemeint; sondern dass der verherrlichte, von dem Vater auferweckte Christus ihm das Amt verliehen hat, diess und nichts andres ist mit dem Zusatz gewollt.

andren Mantel hat er um ihre Schultern geworfen, als welchen Elisa von seinem scheidenden Lehrer überkam. Er hat es gekonnt. Denn er hatte ihnen einen Eigenbesitz übermacht, der dieser Würde entspricht und welcher die Bürgschaft für die Entfaltung ihres Glanzes in sich trägt. „Δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου“: das bezeugt er (V. 14) vor seinem Vater. Er, Jesus, ἐγώ, hat gegeben: sie, die Jünger, haben empfangen; sie befinden sich im Besitz. Und was haben sie an diesem in Empfang genommenen Gut? In eine Machtstellung sind sie kraft desselben gesetzt, die dem Hasse der Welt gewachsen ist („ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς“) und welche die ὀχυρώματα ihrer Feindschaft nicht fürchten darf. Noch mehr; sie haben eine Waffe in Händen, welche die Welt überwinden und sie zur „ὑπακοὴ τῆς πίστεως“ bestimmen kann (V. 21). „Τὸν λόγον σου δέδωκα αὐτοῖς.“ Es verhält sich anders um diesen λόγος, als um die ῥήματα, von welchen der Herr im achten Verse versichert hatte, er habe sie den Jüngern im Interesse ihrer eigenen πίστις übermacht[64]). Hier hat er statt dessen das Material in Gedanken, über welches die Predigt der künftigen Apostel verfügen wird; er meint jenes „μαρτύριον θεοῦ“, welches Corinth aus dem Munde des Paulus vernommen, jenes „ῥῆμα κυρίου“, von welchem Petrus

[64]) In einem dreifachen Sinne ist in dem hohepriesterlichen Gebet von dem λόγος θεοῦ in Bezug auf die Jünger die Rede. „Τὸν λόγον σου τετηρήκασιν“ so lesen wir V. 6; es ist das alttestamentliche Wort, das Wort der göttlichen Verheissung; sie haben es im Glauben bewahrt. „Ἔλαβον τὰ ῥήματα, ἃ δέδωκα αὐτοῖς“ so spricht der Herr V. 8; es sind die Worte, durch welche die γνῶσις und die πίστις der Jünger geworden ist. „Δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου“ so hat er endlich in unsrem 14. V. gesagt; er meint die Worte, die er den berufenen Aposteln für ihre Keryktik an die Welt überantwortet hat.

an die Fremdlinge der Zerstreuung geschrieben hat „τοῦτο ἐστὶν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς“ (1 Petr. 1, 25). Und aus welchem Grunde hat er sein „δέδωκα“ mit so starkem Nachdruck vor seinem Vater bezeugt? Zu seinen Aposteln hat er die Jünger erhoben. Und ausgestattet mit dem „λόγος θεοῦ“ werden sie den Lauf der ἀποστολή mit Freuden zu vollenden im Stande seyn (vgl. AG. 20, 24). Die Welt hasset sie; sie sind ihr ein fremdes, ein störendes, ein widerwärtiges Element. Sie greift zu ihrem Schwerdt, zu ihrem zweischneidigen Schwerdt. Sie schwingt die Waffe der Gewaltthat; „hinweg mit ihnen von der Erde, es ist nicht billig, dass sie leben“ (AG. 22, 22); und sie unterstützt diesen Kampf mit den Mitteln, welche die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου verleiht (1 Cor. 2, 6). Aber der λόγος θεοῦ, ζῶν καὶ ἐνεργής wie er ist, er ist τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον (Hebr. 4, 12), und er behält die Uebermacht im Streit. Was haben die irdischen Gewalten vermocht? Ein Paulus hat sich darüber erklärt, als er vor dem Richtstuhl des Festus und des Königs Agrippa stand. „Durch Gottes Hülfe ist es mir gelungen und ich stehe bis auf diesen Tag und vor Kleinen und vor Grossen lege ich diess Zeugniss ab“ (AG. 26, 22). Wohl ist er gebunden, und er selbst zeigt dem Könige seine gefesselten Hände vor: aber er hat es in keinem andren Sinne gethan, als in welchem er an den Timotheus schreibt, „ich leide bis an die Bande, doch nicht gebunden ist Gottes Wort.“ Sein Zeugenmund blieb ungehindert aufgethan. Oder was hat die Weisheit dieser Welt vermocht? Derselbe Apostel mag es uns sagen. Er hat das Prophetenwort citirt „ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν“ und er hat die Frage gestellt „οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν τοῦ κόσμου σοφίαν“? (1 Cor. 1, 19. 20). Jeder Versuch, das Apostolat hinwegzuschaffen, misslang. Der ἀντιλογία der Sünder zum Trotz behielt es inmitten der Welt Bestand.

Und mehr als nur Bestand. „Ἡ ἀκοή“ so schreibt der Apostel „διὰ ῥήματος θεοῦ“; aber unmittelbar hat er damit die Aussage verbunden „ἐξ ἀκοῆς ἡ πίστις“. Er hebt an: „ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν“; aber wie im Triumph fährt er fort „ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ“. Das Apostolat fand Glauben in der Welt! Paulus hat nur die Thatsache constatirt: der Herr hat sie dem verwunderten Auge klar gestellt[65]. „Ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν“: dadurch ist das Räthsel des Erfolges gelöst. „Dein Wort ist Wahrheit.“ Jedermann hat die Empfindung, dass diese Aussage durch Psalmenparallelen, in welchen die Herrlichkeit der göttlichen Worte gepriesen wird, zu ihrem Rechte nicht gelangt. Der Subjektbegriff ragt über das attributive ἀληθινός weit empor. Sich selbst hat der Herr (Joh. 14, 6) die ἀλήθεια genannt; und er i s t die Wahrheit, sofern mittelst seiner Verkündigung das Heil, die ζωή, an die Menschen gekommen ist (vgl. Joh. 18, 37). In einem ganz analogen Sinne hat er das Wort, welches er den Jüngern überwiesen, d i e Wahrheit genannt; denn eben diess Wort ist der Träger des Heils, der Vermittler desselben für die Welt. Und es k a n n dessen Vermittler seyn, weil es eben Wahrheit ist. Unmittelbar leuchtet es als solche allen Denen ein, die ein Organ für die Wahrheit besitzen („ὄντες ἐκ τῆς ἀληθείας“); sie geben dem Zuge nach und das ewige Leben ist ihr Theil. „Ἐν

---

[65]) Es ist ein tieferer Aufschluss, den der Herr hier über die wunderbaren Erfolge der apostolischen Thätigkeit seiner Boten ertheilt, als wie ihn Paulus in seiner Zuschrift an die Corinther gegeben hat. Der Apostel zieht sich auf die durchaus berechtigte Auskunft zurück, dass es das βούλημα, dass es die εὐδοκία Gottes gewesen sey, διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας, 1 Cor. 1, 21. Diesem βούλημα, so fragt er an einem andren Ort, τίς αὐτῷ ἀνθέστηκεν? Der Herr selbst zieht den Schleier, der das Geheimniss verhüllt, im 17. V. unsres Capitels hinweg.

λόγῳ ἀληθείας“ versichert Paulus, habe er seine apostolische Diakonie vollführt, und daraufhin fügt er das „ἐν δυνάμει θεοῦ hinzu, 2 Cor. 6, 7. „Dein Wort ist Wahrheit.“ Es ist keine Reflexion, in welcher der Herr sich ergeht. Reflexionen finden sich im siebzehnten Capitel nirgendwo. Hier hält sich Alles im Tone des Gebets, und auch die vorliegende Enunciation hat Jesus betenden Mundes gethan. Er hat die Jünger zu seinen Aposteln erhoben, und er rechtfertigt seinen Akt. Sie haben dein Wort, sie haben es von mir. Diess Wort der Wahrheit wird nicht leer zurückkommen, sondern es wird ausrichten, wozu es gesendet ward. Dem Apostolat ist seine Frucht und Ernte gewiss.

„Δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου.“ „Δέδωκα“: das i s t geschehen. Die Jünger s i n d im Besitz. Von dem Perfektum schreitet der Beter zum Präsens fort. Fehlt noch Etwas an ihrer ἑτοιμασία zum Apostolat: eben jetzt ist er im Begriff, eben jetzt macht er sich auf, das noch Mangelnde zu vollenden. So viel ist mit dem plötzlich eintretenden Präsens gewollt. Und was will er jetzt thun? „Καί“ [66]) so hebt er im 19. V. an; „ἐγώ“, mit demselben ἐγώ, welches das „δέδωκα“ im 14. V. eingeleitet hatte, fährt er fort; und es erfolgt seine Erklärung „ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν“. Dass der Ausdruck ἁγιάζειν in diesem Zusammenhange von nichts andrem zu verstehen sey, als von dem Tode, welcher dem Beter unmittelbar bevorgestanden hat und welchem sich derselbe aus freier Entschliessung unterwirft „ἐξουσίαν ἔχων τοῦ θεῖναι τὴν ψυχὴν ἀφ' ἑαυτοῦ“: darüber befinden sich die Ausleger in Harmonie. Aber aus welchem Grunde und

---

[66]) Diess καί des 19. V. will auf das δέδωκα im 14. V. zurückbezogen seyn. Das h a b e ich gethan, u n d jetzt schreite ich zu einer That, welche dem Geleisteten seine zündende Wirkung garantiren wird.

in welchem Sinne hat er sein Sterben bei diesem ungewohnten Namen genannt? Die Note von Bengel „totum me dico et consecro tibi“ befriedigt ebenso wenig, wie die Bemerkung, die dieser Theologe dem ἁγίασον im 17. V. gewidmet hat „plane tibi assere“. Gewiss will die Präposition ὑπέρ beachtet seyn. Es ist ja der einzige Fall, dass sie in diesem Capitel anstatt des sonst gewählten περί zur Verwendung kommt. Aber deckt sie sich darum mit jenem ἀντί, welches an einem andren Ort dem Begriff des λύτρον beigegeben wird (Mtth. 20, 28)? Ist es das ἱλαστήριον ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, ist es der ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ κόσμου, worauf der Herr kraft dieser Worte das Auge seines Vaters lenkt? Der Text entbehrt einer dahin weisenden Indikation durchaus; der Gesichtspunkt der sühnenden Absicht ist demselben fremd. Jesus hat seiner Todesnähe gedacht; „ἁγιάζω ἐμαυτόν“: so hat er sein Sterben charakterisirt. Und was heisst das? Es heisst, dass der ἅγιος θεοῦ im Begriff ist, sich von der Welt zurückzuziehen! „Ἀφίημι τὸν κόσμον“, „ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με“, „πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα“, „ἀναβαίνω ὅπου ἤμην τὸ πρότερον“, „νῦν, πάτερ ἅγιε, πρός σε ἔρχομαι“. Als seinen Heimgang sieht er es an was ihm über ein Kleines begegnen wird. Und dieser Heimgang als solcher soll und wird den Zurückbleibenden ein Segen seyn. Unmittelbar und zunächst ist es nur ein eingeschränkter Kreis, welchem sich der Segensquell erschliesst. „Ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν.“ „Ὑπὲρ αὐτῶν“: das sind die Jünger. Er scheidet: sie bleiben; er verlässt die Welt: sie aber lässt er auf dem irdischen Schauplatz zurück. Er nimmt sie nicht mit. Leise, ganz leise, schimmert vielleicht ein Wunsch dieser Art durch seine Worte hindurch; aber er kommt nicht zum Ausdruck, am wenigsten nimmt er die Gestalt einer dahin gerichteten Bitte an (V. 15). Er geht allein; aber in ihrem Interesse tritt er diese Heimkehr an.

„Ὑπὲρ αὐτῶν.“ „Es ist euch gut, dass ich hingehe“ (Joh. 16, 7); „ihr müsstet euch freuen, dass ich gesagt habe, ich gehe zum Vater, denn der Vater ist grösser, als ich“ (Cap. 14, 28). „Συμφέρει ὑμῖν.“ Er muss einen sonderlichen Segen meinen, zu welchem sein Hingang zum Vater dem auserwählten Kreise gedeihen wird; gleichwie er es eine sonderliche Liebe nennt, so Jemand sein Leben für seine Freunde lässt (Joh. 15, 13). Es handelt sich hier nicht um ihr individuelles Heil, um ihrer Seelen Seligkeit; sondern die Boten hat der Herr im Auge, die er gesandt hat in die Welt. Für sie geht er zum Vater; ihnen Etwas zu erwirken, dessen sie zur Ausrichtung ihres Amts bedürftig sind, darauf ist er aus. Mit Recht erinnern die Ausleger an einen parallelen Ausspruch, der in einer früheren Streitrede mit den Juden aus Jesu Munde gekommen war. „Ὁ πατὴρ ἐμὲ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον“ Joh. 10, 36. Aber die Parallele verwirrt, sobald man diess „ἡγίασεν“ von einer Gottesthat versteht, die der Vater an dem Sohn vollzogen hätte [67]. Sie klärt nur dann, wenn man das Verhältniss der beiden Aussagen zu einander richtig erfasst. „Ὁ πατὴρ ἐμὲ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν“ so hatte Jesus gesagt; jetzt betet er: „ἐγὼ ἐμαυτὸν ἁγιάζω“ und zwar ὑπὲρ αὐτῶν, für Die, die er gesendet

[67]) Die Aussage „ὁ πατὴρ ἐμὲ ἡγίασεν“ deckt sich mit der nachfolgenden „καὶ ἀπέστειλεν ἐμὲ εἰς τὸν κόσμον“ vollkommen. Der Unterschied ist nur der, dass in der ersteren die Dignität des Gesendeten gedeutet liegt. „Ὁ πατὴρ τὸν ἅγιον αὐτοῦ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον“: darin fasst sich das Ganze zusammen. „Ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ“: so hatte sich Petrus (Joh. 6, 69) zu Jesu bekannt; und der Herr selbst hat Cap. 10, 36 diesen ἅγιος als den υἱὸς θεοῦ deklarirt. Als ἅγιος oder υἱὸς θεοῦ stellt er sich Denen gegenüber oder voran, von welchen er nur einräumt, ὅτι πρὸς αὐτοὺς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο.

hat in die Welt, καθὼς αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπέστειλεν. Dort redete der Gesendete: hier betet der Sender. So schlechtweg, wie der Vater Ihn, den ἅγιος θεοῦ, in die Welt gesendet hat, so ἁπλῶς kann der Sohn seine Jünger auf die Bahn des Apostolats nicht entsenden. Sie müssen in entsprechender Weise ausgestattet seyn. Eins ist ja geschehen: er hat ihnen das Gotteswort übermacht. Aber selbst diese Gabe, wie gross sie auch ist, an und für sich reicht sie nicht aus. Er selbst (ἐγώ-ἐμαυτόν) muss zum Vater gehen, auf dass er ihnen erwirke, wessen es noch bedarf. Und welches ist das Ziel? „Ἵνα καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ὦσιν ἐν ἀληθείᾳ.“ Erst dadurch kommt das καθώς zu seinem Recht. „Καὶ αὐτοί.“ Zur Stufe der Gleichheit hebt diess καί sie nicht empor, es rechtfertigt nur die Analogie. Und was ist nun damit geschehen, wenn sie in der Wahrheit geheiligt sind? Mit Recht hat sich Cremer (a. a. O. S. 53) gegen die ältere Auslegung verwahrt, die diess ἁγιάζειν mit dem ἀφορίζειν, „separare a communi usu, in peculiarem et sacrum usum secernere“, identificirt. Ueber die Paulinischen Aussagen Röm. 1, 1; Gal. 1, 15 greift es unzweifelhaft hinaus. Aber freilich nicht in dasjenige Gebiet ragt es hinein, in welches Cremer dasselbe hinüberspielt. Der Gedanke einer ethischen Heiligung ist dem Zusammenhange vollkommen fremd; und man kann auf demselben nur beruhen, nachdem man die ἀλήθεια in den allgemeinen, abstrakten Begriff des „christlichen Heilsguts“ verflüchtigt hat. Der Herr hat den conkreten Gehalt der ἀλήθεια authentisch aufgezeigt. „Dein Wort ist die Wahrheit.“ In dieser Wahrheit soll sich das ἁγιασθῆναι der Jünger vollziehen [68]). Auf

---

[68]) Nicht bloss Meyer, sondern auch Ausleger wie Hengstenberg, fassen diess ἐν ἀληθείᾳ im Sinne einer wirklichen, wahrhaftigen Heiligung. Auch Tholuck erkennt wenigstens die Möglichkeit

der Präposition ἐν ruht der Ton. Die Wahrheit ist in ihnen, denn sie haben das Wort empfangen und dahingenommen, welches nichts andres als die Wahrheit ist. Aber sie selbst wiederum sollen in der Wahrheit seyn, ἡγιασμένοι ἐν αὐτῇ[69]); die Wahrheit die Schranke, innerhalb deren ihr Leben verläuft; das Wort die Potenz, welche alle ihre Lebensbewegungen bestimmt und beherrscht. Sie reden: aber was und wo sie immer reden, die Wahrheit, das Schwerdt des Geistes, das Wort Gottes, geht von ihrem Munde aus. Sie wirken: aber was sie immer thun, sie können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit (2 Cor. 13, 8). Sie wandeln: aber wo sie immer erscheinen, mit der Wahrheit sind ihre Lenden umgürtet, in die Wahrheit, die der Wesensgehalt ihres Lebens geworden ist, sind sie gefasst (vgl. Hofmann Comm. zum Epheserbriefe S. 255). „Ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην μὴ δολοῦμεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστῶμεν ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων“ 2 Cor. 4, 1. 2. Diess

---

dieser Erklärung an. Meyer führt eine ganze Reihe von parallelen Fällen an. Aber Beweiskraft erkennen wir keinem derselben zu. Und gesetzt, die sprachliche Rechtfertigung wäre erbracht, gesetzt, ἐν ἀληθείᾳ könne anstatt des sonst gewohnten ἐπ' ἀληθείας (Luc. 4, 25; AG. 10, 34) stehen: wie perissologisch würde die hinzugefügte Bestimmung seyn, und wie fremd und störend würde der Ausschluss einer scheinbaren, etwa einer levitischen Heiligkeit, in dem gegenwärtigen Zusammenhange erscheinen!

[69]) Wir gedenken der Johanneischen Sprechweise: Gott in uns und wir in Gott. Das ist kein heiliges Spiel mit heiligen Worten, sondern unterschiedene Seiten allerdings derselben Sache werden dadurch aufgedeckt. Auch das ist nicht dasselbe, wenn es einmal heisst, Christus ist in uns, und dann wiederum, wir sind in Christo; oder wenn wir einerseits lesen, der Geist ist in uns, und andrerseits, wir sind im Geiste.

Ziel hat der Herr im Auge, wenn er betend spricht, „ἵνα ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ“; in diesem Interesse schickt er sich an, durch das Thal des Todes zu seinem Vater heimzugehen. Das Ziel ward erreicht. „Ἅγιοι ἀπόστολοι“ (Ephes. 3, 5) sind die Jünger Jesu geworden. Da tritt denn die Frage hervor: wie ging es zu und wie ist es geschehen, dass der Hingang des Herrn von diesem Effekt an ihnen begleitet war? Lassen wir indess gegenwärtig diese Frage noch ruhen; wir behalten ihre Erledigung einem späteren Zusammenhange vor. Vor der Hand nehmen wir das Interesse wahr, die Anschauung, die wir entfaltet haben, als diejenige sicher zu stellen, welche den Worten gewiss und wahrhaftig entspricht. Wir verfolgen diess lebhaft empfundene Interesse, indem wir eines Ausspruchs Jesu gedenken, welcher ein eben so helles Licht über das Dunkel verbreitet, wie er dasselbe von dieser Stelle her zurück empfängt. Da treten (Joh. 12, 20) etliche Griechen auf; sie äussern den Wunsch „θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν“. Philippus und Andreas hinterbringen ihren Wunsch dem Herrn. Er aber spricht: die Stunde ist gekommen, die Stunde meines Scheidens und meiner Verherrlichung. „Wahrlich, wahrlich, das Weizenkorn muss in der Erde ersterben, damit es viele Frucht bringe, andrenfalls bleibt dasselbe allein.“ Mit Recht hat sich Keil (a. a. O. S. 420) gegen den Missverstand verwahrt, welchen diess Gleichnisswort mehrfach erlitten hat. Aber er selbst hat geirrt, wenn er jedweden Bezug auf das eigne Sterben des Herrn in Abrede stellt. In der That meint Jesus unter dem ersterbenden Weizenkorn in erster Reihe sich selbst. Aber allerdings hat er diess Sterben unter einen sehr bestimmten Gesichtspunkt gestellt. Er redet nicht von seinem Versöhnungstode ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (Joh. 6, 51); sondern es ist sein ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα, ein ὑπάγειν zum Frommen Derer, die er im 26. V. die zu seiner Nachfolge be-

rufenen διάκονοι nennt. Für sie geht er dahin, um ihnen zu erwirken, dessen sie zur vollkommenen ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης bedürftig sind. Der sich dem Weizenkorn gleichet, welches erstirbt um viele Frucht zu bringen, der ist derselbe, welcher im hohepriesterlichen Gebet erklärt: ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ὦσιν ἐν ἀληθείᾳ. „Ἁγιάζω ἐμαυτὸν ὑπὲρ αὐτῶν“: das ist das Letzte, was er im Begriff ist für Die zu vollenden, die ihm der Vater von der Welt gegeben hat. Mit diesem ἁγιάζω schliesst die Rechenschaft des Sohnes ab. Jndem er den ganzen Umfang seiner überkommenen Mission überschaut, steht ihm die Erklärung zu „ἐτελείωσα τὸ ἔργον, ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω“; und kraft dieser Erklärung zugleich der Anspruch, welchen er bittenden Mundes gegen seinen Vater erhebt.

ZWEITER ABSCHNITT.

Der Anspruch an den Vater.

---

1. Die Erhebung zu der Herrlichkeit.

In einen Ausdruck haben wir die Bitten Jesu verfasst, an dessen gutem Recht kein Zweifel statthaft ist. Er greift nicht zu hoch. Man gedenkt vielleicht jener Unterweisung, die der Herr einst dem Kreise seiner Jünger entboten hat. Sie sollen sich den Knechten gleichen, deren Mund sich niemals zu einem Anspruch gegen ihre Gebieter versteigen wird. „Auch ihr, selbst wenn ihr Alles gethan habt, was euch befohlen worden war, habt zu bekennen, wir sind verdienstlose Knechte, denn ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν“ Luc. 17, 10. So mussten sie ja sprechen, denn selbst sie waren nur Knechte und als δοῦλοι θεοῦ haben sie sich beständig den Gemeinden dargestellt. Und so haben sie es denn auch gethan, selbst derjenige in ihrer Zahl, „ὃς περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασεν“, denn auch er hat alle eigenen Verdienste aus tiefster Ueberzeugung abgelehnt (1 Cor. 15, 10). Der aber hier im Gebet vor Gott erschienen ist, der ist mehr als Knecht, er ist der Sohn, der eingeborene Sohn. Der parabolische Zug Luc. 15, 17—19 hat die Kluft zwischen Knecht und Sohn berührt; der Herr selbst deckt sie Joh. 8, 35 in ihrer Tragweite auf: der Apostel beleuchtet sie Hebr. 3, 2ff. was den vorliegenden Begriff betrifft. Moses, so

schreibt er, habe treu ὡς θεράπων im Haushalt Gottes gewaltet, „Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ“. „Πλείονος οὖν οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται“. Alle bewiesene Treue vermag den Knecht von dem Attribut ἀχρεῖος nicht zu befreien, denn er haftet nexu indivulso an seinem Begriff. Ein „meritum“ hat nur der Sohn, nachdem er dasselbe πιστὸς ὢν τῷ ποιήσαντι αὐτόν erworben hat. Ihm steht das Recht auf einen Anspruch zu. Allerdings ist es der Ton der Bitte, in welchem er diesen Anspruch erhebt. So war es für Den das πρέπον, welcher die μορφὴ δούλου angenommen hat. „Οὐκ ἐδόξασεν ἑαυτὸν γενηθῆναι, οὗ τέτευχεν“. Aber weder an die Liebe des Vaters hat diese Bitte sich gewendet, noch auch schaut sie auf diejenige Gerechtigkeit empor, von deren Händen ein Apostel die Krönung seines Hauptes erwartet hat. Sondern „δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σέ“: so lesen wir; und wiederum: „ἐγώ σε ἐδόξασα, καὶ νῦν δόξασόν με σύ“. Aus diesem Gesichtspunkt will der Anspruch des Beters beurtheilt seyn. Das Interesse des Sohnes fällt mit der Absicht des Vaters zusammen. Was dein ist, ist mein; was mein ist, ist dein. Auch die δόξα, die der Sohn für sich in Anspruch nimmt, will zu nichts andrem gedeihen, als zu dem letzten grossen Ziele, welches der Apostel im Abschluss jenes hohen an die Philipper gerichteten Unterrichts mit den Worten „εἰς δόξαν θεοῦ πατρός“ (Phil. 2, 11) gedeutet hat.

Inzwischen bleibt es dabei, denn dahin lauten die Worte ohne Widersprechen, eine δόξα hat der Herr eben für sich selbst begehrt, eine δόξα, wie sie dem Sohne nach treulich vollbrachtem Werke gebühre. „Ἔπρεπεν τῷ θεῷ“ so erklärt der Apostel „τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανῶσαι“. Besser und klarer als ein Apostel hat der Sohn selbst um diess göttliche πρέπον gewusst;

und er bricht in die Bitte um die Verleihung der ihm zustehenden Herrlichkeit aus [70]). Was haben wir unter derselben zu verstehen? Ohne Frage ist es eine zutreffende Symbolik, kraft deren der Seher des Neuen Testaments im ersten Capitel der Apokalypse den κύριος τῆς δόξης geschildert hat; und es ist ein entsprechender Preis, in welchem die Stimme vieler Engel dem erwürgten und verherrlichten Lamme gehuldigt hat (Apoc. 5, 12). Gleichwohl werden wir sicherer gehen, wenn wir zum Zwecke des Einblicks in diese δόξα die selbsteigenen Daklarationen des Herrn zu Rathe ziehen. „Ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς“: so hatte Jesus erklärt; und „ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις“: so hatte er diese Erklärung motivirt. Wenn er denn fortfährt „καὶ νῦν δόξασόν με σύ“: so kann der nächste Gehalt seiner Bitte kein andrer seyn, als dass hinwiederum der Vater seinen, des Sohnes, Namen verklären soll [71]). Des Menschen Sohn:

---

[70]) Zu zweien Malen hat der Herr seine Stellung als υἱός mit spürbarem Nachdruck betont. Nicht das δοξασθῆναι überhaupt wird auf Grund der Gottessohnschaft Jesu begehrt (so Meyer: „es ist ja dein Sohn, welcher die Verherrlichung von dir verlangt“); sondern die Beschaffenheit der in Anspruch genommenen δόξα wird durch die Dignität des Sohnes motivirt. Gieb mir die δόξα, wie sie für deinen Sohn die angemessene, die ihm specifisch eignende ist.

[71]) Joh. 12, 28 betet der Herr „πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα“. So lesen die Handschriften in überwältigender Majorität. Nur Ein Codex bietet eine merkwürdige Variante dar. Der Vaticanus substituirt dem σου ein μου. Die Variante will beachtet seyn. Denn mit bislang unangefochtenem Rechte hat Tischendorf (allerdings bevor er den Sinaiticus aufgefunden hatte) über den Vatic. das Urtheil gefällt, „hunc codicem Novi Testamenti omnium esse antiquissimum argumenta idonea probant“. Zwar weder er selbst noch ein andrer Herausgeber hat daraufhin an unserer

so hatte er sich sowohl im Gespräch mit den Juden als auch im Verkehr mit seinen Jüngern zu nennen gepflegt. Namentlich Jenen erschien die Bezeichnung dunkel und räthselhaft[72]). „Τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“: so haben sie gefragt (Joh. 12, 34). Es ist die Zukunft, auf welche er die Fragenden verwiesen hat. „Ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν“ (Joh. 12, 32), „καὶ τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι“ (Joh. 8, 28). Eben diess ist es, worauf das Gesuch des Beters sich bezogen hat. Er hatte den Namen des Vaters verklärt. Dessen hatte es bedurft; denn γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν, ἀλλὰ μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν θεοῦ ἐν ψεύδει“; und Er allein hat es zu leisten vermocht, denn „nur der Sohn kennet den Vater und welchen er es offenbart“. Und jetzt, so bittet er, verkläre du meinen Namen. Auch Dessen hat es bedurft; denn er war in der Welt und die Welt hat ihn nicht erkannt; und Gott allein hat diese Erkenntniss zu schaffen vermocht, denn Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater. Allein hat sich die Bitte „δόξα-

---

Stelle die Aufnahme des μου in den Text zu befürworten gewagt. Die hergebrachten kritischen Grundsätze liessen diess Wagstück nicht zu. Uns indessen steht die Genuität der Vatic. Lesart aus inneren Gründen fest; und sie ist es, die uns die Zuversicht zu unserer Auffassung des vorliegenden Abschnitts gesteigert hat.

[72]) Und das ist sie ja noch jetzt. Trotzt aller Anstrengungen der Ausleger ist etwas Kanonisches darüber noch nicht entschieden worden. Die Meinungen gehen sehr weit auseinander. Vgl. die übersichtliche Darstellung derselben, welche L. Th. Schulze in seinem Werke „vom Menschensohn und vom Logos“ S. 40—71 geliefert hat. Die letzte Aeusserung über den Gegenstand von Seiten des bedeutendsten Schriftforschers unseres Jahrhundertes (vgl. Hofmann Comm. zum Lukas S. 136—138) lautet wie ein freimüthiger Verzicht auf ein sicheres und unanfechtbares Resultat.

σόν σου τὸν υἱόν“ in diesem γνωρίζειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ voll und ganz erschöpft? Gerhards scharfes Auge hat es richtig erkannt, dass sie in erster Reihe in der That die „manifestatio gloriae suae“ betreffe, „ut agnoscatur ab hominibus, quod sit verus aeterni patris filius et unicus humani generis redemtor“. Aber es ist demselben auch nicht entgangen, dass sie auf einer entlegeneren Voraussetzung basirt, auf der Voraussetzung einer „realis collatio infinitae et divinae gloriae“ [73]). Es hätte der Berufung auf einen parallelen Ausspruch (Joh. 13, 32 „ὁ θεὸς εὐθὺς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ) kaum einmal bedurft; in unsrem eignen fünften Verse liegt die Rechtfertigung einer realis collatio vor. „Verkläre mich mit der δόξα, die ich vor der Schöpfung der Welt besessen habe“. Aber sie würde keine „realis collatio“ seyn, falls man dieselbe im Sinne einer puren Repristinirung des vorweltlichen Besitzstandes zu verstehen gedenkt. Was Jesus erbittet, das gründet sich ja auf das, was er auf Erden geleistet, auf das ἔργον, welches er vollendet hat. Wohl begehrt er sie zurück, die μορφὴ θεοῦ, gegen welche er die μορφὴ δούλου eingetauscht; aber als der υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει will er vor den Augen der Menschen erglänzen, ein θαυμαστὸν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῶν. Einen neuen Namen will er empfangen, einen Namen, den er noch niemals geführt, einen Namen, bislang in der Welt nicht erhört. Paulus hat von der Erfüllung seiner Bitte zu zeugen gewusst. Διό, seiner Leistung entsprechend [74]), habe Gott ihn zur höchsten Höhe erhoben, καὶ

---

[73]) So wird Beides unterschieden und doch wieder eng an einander gereiht, wenn der Sänger Ps. 48, 11 zu Jehova spricht: Gott, wie dein Name, so ist auch dein Ruhm, deine αἴνεσις, bis an das Ende der Erde.

[74]) Nicht im Sinne eines vergeltenden Lohnes überhaupt ist die Partikel διό, deren sich Paulus Phil. 2, 9 bedient hat, zu

ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Der Apostel hat diesen Namen genannt. „Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος“ Philipp. 2, 11 [75]). Woher ist ihm derselbe gekommen? woher genau so auch dem Petrus (AG. 2, 36)? und wie hängt es zusammen, dass er Jahrtausende hindurch seinen Bestand in der Christenheit behalten und dass er dem Schriftwort (Hebr. 13, 8) zufolge in diesem Bestande bis an das Ende der Tage bleiben wird? In dem hohepriesterlichen Gebet, in dessen drittem Verse, liegt die Antwort vor! Man hat Anstoss an dieser Selbstbezeichnung auf Seiten eines Beters genommen. Sie hat Viele in Zweifel, zum Theil in sehr weitgreifende Zweifel zu verstricken vermocht. Selbst Tholuck (a. a. O. S. 395) hat sein Befremden nicht verhehlt; der Rekurs auf eine „rhetorische Feierlichkeit“, welchen die Vertheidigung zu nehmen pflegt, half ihm über seine Bedenken nicht hinweg. Aber es wird auch eine befriedigendere Antwort zu finden seyn, sobald man den dritten Vers in seinem engen Bezuge auf die voraufgehende Bitte zu erfassen sucht. „Δόξασόν σου τὸν υἱόν“: so hob der Beter an. Wenn er daraufhin den Namen „Jesus Christus“ nennt: so ist das kein Name, welchen er führt, sondern ein Name, den er begehrt und erfleht, ein Name, in welchem die δόξα προκειμένη αὐτῷ ihren Ausdruck und ihren Abglanz hat, ja mehr als das, sogar den Nerv ihrer Potenz! „Κύριος“: diess Prädikat fügt der Apostel dem Namen

---

verstehen; sondern sie deutet, dass der ihm vom Vater verliehene Name der Leistung angemessen war, welche vollendet zu Tage lag. „Sedet ad dextram Parentis crucifixa veritas; Formam induit Regentis quondam passa caritas“.

75) „Fragst du, wer er ist?“ so hat Luther gesungen. Und er antwortet: „Er heisst Jesus Christ“. Und wenn er hinzufügt „Das Feld muss Er behalten“: so ist dadurch das κύριος zu seinem eben so schönen wie treffenden Ausdruck gekommen.

„Jesus Christus" hinzu; und er thut es mit einem Rechte, welches über alle Zweifel erhaben ist. Sie will freilich richtig verstanden seyn, diese Herrschaft, die er Jesu kraft des genannten Namens vindicirt. In Allgemeinheiten, in Abstraktionen, darf man sich nicht ergehen [76]). Paulus findet nicht Worte genug, indem er diese dem Sohne specifisch eignende, mit nichts andrem vergleichbare Herrschaft und Herrlichkeit zu ermessen sucht. „Εἷς κύριος Ἰησοῦς χριστός" (1 Cor. 8, 6) und wiederum „εἷς κύριος" (Ephes. 4, 5). „Ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι" (Ephes. 1, 21). Man sieht, die Worte fehlen, die Bilder schwinden ihm. Wer möchte sich unterwinden, es auszudrücken, worin diese Herrlichkeit steht und worauf die Macht dieses Namens gegründet ist; ja wer würde es wagen, falls nicht der Herr selbst sich darüber geäussert hätte. Und das hat er gethan; er hat es am Tage seiner Auferstehung gethan. Er wandert mit den beiden Jüngern gen Emmaus. „Musste nicht Christus Solches leiden καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ?" Da hat er es freilich nur constatirt, dass sein Eingang in die Herrlichkeit bereits vollendet sey. Aber am Abend desselben Tages tritt er in die Mitte der

---

[76]) Es ist dieser Vorwurf, welchen wir in dem gegenwärtigen Falle gegen den trefflichen Gerhard erheben, sofern dieser Theologe von einem „universale et plenarium omnium rerum dominium" gesprochen hat. Aber er kehrt sich zugleich gegen die sonst so gründlich gearbeitete Abhandlung von Knapp „de Christo ad dextram Dei sedente" (vgl. scr. var. arg. P. I. P. 56). „Quidquid ad Jesu Christi in vitam reducis potestatem dignitatemque regalem hujusque efficaciam et ἐνέργειαν spectat", das alles sey in der δόξα des καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ verfasst. Allein diess „quidquid" wollte doch eben aufgewiesen seyn!

Elf und spricht: also ist es geschrieben und also musste Christus leiden und auferstehen, und predigen lassen **in seinem Namen** die Busse und die Vergebung der Sünden (Luc. 24, 46. 47). Ja das ist seine δόξα, dass diese Predigt in seinem Namen ertönt, und das ist die Macht dieses Namens, dass er Busse wirken und die Vergebung der Sünden verleihen kann! Diesem Namen beugen sich die Knie und die Zungen bekennen, dass sein Träger der κύριος, dass er der Herrscher sey. Wir rufen für unsere Erklärung die Bürgschaft eines Apostels an. Petrus hat sich vor dem Synedrium zu verantworten gehabt; und er spricht (AG. 5, 31): τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε, ὁ θεός ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν αὐτοῦ μάρτυρες [77]). Oder hätten wir durch unsere Fassung die δόξα des Verherrlichten herabgedrückt und abgeschwächt? Da dürfte eher die Frage berechtigt seyn, ob sich nicht grade die so verstandene δόξα in einer Höhe befindet, die keines Menschen Gedanke zu erreichen vermag; „ὑπερέχει πάντα νοῦν“. „Ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν“, so schreibt der Apostel. Wir kennen den Sinn, in welchem er solche Composita zu bilden pflegt. Ὑπερυψοῦν, ὑπερνικᾶν, ὑπερπερισσεύειν: überall meint er den superlativen, den absoluten Grad. Aber ist das nicht die absolute δόξα, wenn im ganzen Umfange der πᾶσα σάρξ die σωτηρία eines Jeden an dem Einen hangt, welchen Gott zum Herrn und Christ erhoben hat? „Ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα“: aber ist das nicht buchstäblich wahr, wenn es sich so verhält, wie Petrus es bezeugt: es ist in keinem Andren

---

[77]) Wir bitten, namentlich AG. 5, 32 an Luc. 24, 48 zu halten; die Vergleichung wird davon überzeugen, wie sicher diess Zeugniss des Petrus auf der Erklärung des Auferstandenen ruht.

Heil, es ist auch kein andrer Name den Menschen gegeben, in welchem sie sollen selig werden, denn allein der Name Jesu Christi? Alle die ἀρχαί, δυνάμεις, κυριότητες, die es giebt, alle die ὀνόματα, die man nennen mag, es sey in dieser oder in der zukünftigen Welt: was sind sie im Vergleich mit diesem Einen κύριος, mit diesem Einen ὄνομα? Sie verfallen der Categorie, die der Apostel als das καταργούμενον bezeichnet hat!

Und doch ist es keine vollkommene Befriedigung, mit welcher wir auf der ertheilten Antwort beruhen. Δόξασόν με: diesen Anspruch hat Jesus erhoben. Wir kennen die δόξα, in welche er einzugehen begehrt; wir kennen den Namen, in welchem der Glanz dieser δόξα strahlt. Aber Eine Lücke bleibt doch unausgefüllt zurück. Vielleicht empfinden wir sie nur; indessen deckt der fünfte Vers sie auch dem Auge auf. Δόξασόν με „παρὰ σεαυτῷ“ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον „παρὰ σοί“. „Παρὰ σεαυτῷ“, „παρὰ σοί“: was ist mit diesen sichtlich betonten Lauten gewollt? Unzweifelhaft eine Stellung bei Gott, eine Würde neben Gott, eine Würde, welche die Entfaltung seiner δόξα und die Macht seines Namens eben so bedingt wie sicher stellt! Wer nennt diese Würde? Eine Apostelschrift hat sie uns aufgezeigt. Zwei Citate aus der Weissagung hat der Verfasser des Briefs an die Hebräer in diesem Interesse aneinandergereiht (Cap. 5, 5. 6). „Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“; „σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ“ [78]). Es ist das Eine dieser beiden, auf

---

[78]) Der Grund, wesswegen er sie zusammenstellt, ist offenbar. Sie sind nemlich die einzigen Stimmen in der Weissagung, in welchen der göttliche Heilsbeschluss unter der Form der Anrede des Vaters an den Sohn vorausgedeutet wird. Sie hangen aber auch innerlich kraft eines festen Bandes an einander. Denn nur der Sohn, welcher πρὸ καταβολῆς κόσμου in der Wesensgemeinschaft mit dem Vater gestanden, nur Er, der nach vollbrachter

welches er den Schwerpunkt legt. Wir begreifen den Grund, aus welchem der Herr in seinen Kämpfen mit den Schriftgelehrten das erstere betont. Aber nicht minder hatte der Apostel ein triftiges Motiv, weshalb er auf dem letzteren beruhen bleibt. Aus den nachfolgenden Worten (Cap. 5, 10) „προςαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ“ bricht diess Motiv erkennbar hervor. „Προςαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ.“ Zugedacht war die bezeichnete Würde dem Sohne Gottes πρὸ καταβολῆς κόσμου: als er nach vollendetem Werke vor dem Angesicht Dessen der ihn gesandt hatte erschien, da hat der Vater ihm dieselbe zuertheilt. „Σὺ εἶ.“ „Setze dich zu meiner Rechten, jetzt bist du der Hohepriester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ“ [79]). Da kommt es denn darauf an, dass wir diese Würde richtig verstehen. Wir können die Betrachtungen nicht anerkennen, wie sie Hofmann (vgl. Schriftbew. II. S. 541 ff.) darüber zur Geltung bringt. Ein Zwiefaches findet dieser Theologe in der hohepriesterlichen Würde verfasst. Einerseits eine Bethätigung des Erhöheten an den Menschen, dass er die Gemeinde verwalte; andererseits eine Bethätigung gegen den Vater, dass er die Seinen bei Gott vertritt. Für uns fällt die erstere Seite

---

Mission der αἴτιος αἰωνίου σωτηρίας geworden war, konnte eine Würde, eine Stellung erlangen, wie sie der Hohepriester im göttlichen Haushalt zu versehen hat.

[79]) Eben dahin hat sich auch Hofmann erklärt. Vgl. Comm. zum Hebr.br. S. 225: „Als Gott Christum bei sich empfing, begrüsste er ihn auf Grund dessen, was er in seinen Fleischestagen gethan, als Hohepriester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ“. Aus einem lexikalischen Grunde haben Keil und Cremer seine Erklärung abgelehnt. Dieser Grund schlägt indessen nicht durch. Andere weisen die Anschauung als eine viel zu anthropopathische zurück. Der Vorwurf ist wohlfeil. Er wiegt aber auch nicht schwer.

vollkommen hinweg. Die Vorstellung einer hohepriesterlichen Einwirkung auf die Menschen vermögen wir nicht zu vollziehen; sie ist biblisch nicht haltbar, sie ist biblisch nicht correkt. Die Würde des ἀρχιερεύς betrifft ausschliesslich seine Stellung bei Gott, seine Stellung vor Gott und neben Gott, παρὰ τῷ θεῷ, πρὸς τὸν θεόν. Sie ist derjenigen analog, die der Sohn πρὸ καταβολῆς κόσμου bei dem Vater bekleidet hat, „ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν“ [80]); sie unterscheidet sich von derselben nur in so fern, als der Hohepriester sie im Interesse der Menschen zur Geltung bringt. Allerdings wir haben diesen Hohepriester, er ist der unsere; ἔχομεν παράκλητον πρὸς τὸν πατέρα, er wirkt für uns; aber seine Einwirkung ist durchaus auf den Vater beschränkt. Es ist die Frage, welcher Art diese Einwirkung sey. Eigener Reflexionen müssen wir uns enthalten; das biblische Wort muss die Leuchte unsres Fusses seyn. Und diess Licht ist uns nicht versagt. Die klassische Stelle Hebr. 8, 1. 2 gewährt dasselbe vollauf. Hier ist das κεφάλαιον der Sache klar gestellt [81]). Suchen wir dasselbe aber

---

[80]) Auf diese weist denn auch der hohepriesterliche Beter im fünften Verse vermöge der Worte ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί ausdrücklich zurück.

[81]) Es ist ein vielumstrittener Ausdruck, diess κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις. Zwar was die λεγόμενα anbetrifft, so ist die Verständigung nicht schwer. Die Lehre vom Hohepriesterthum des Herrn ist gemeint, die ὁμολογία, mit welcher sich die Christenheit dazu bekennt. In den Worten Cap. 5, 11 „περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος, καὶ δυσερμήνευτος λέγειν“, in diesem λόγος, in diesem λέγειν, ist die authentische Deklaration der λεγόμενα ertheilt. Fraglicher ist die Bedeutung des κεφάλαιον. Vor die Alternative, ob es das Hauptstück oder nicht vielmehr die Summa bezeichne (vgl. Hofmann Comm. z. Hebr.br. S. 301), finden wir uns nicht gestellt. Wir denken weder mit Bengel an ein „prae-

an dem richtigen Ort. Suchen wir es weder in dem ἔχομεν[82]), noch auch in dem ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ[83]). Sondern das ist die Spitze, in welche der λόγος von dem Hohepriesterthum Jesu ausläuft (ἀνακεφαλαιοῦται), das ist der Angelpunkt, an welchem er hangt (κρέμαται), dass Jesus der λειτουργὸς τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς geworden sey. An sich ist der Ausdruck λειτουργός unbestimmt[84]). Er empfängt seine

---

cipuum" (im Sinne des ראשׁ Ps. 119, 160), noch mit Andren an ein Facit, das der Verf. aus einer beschlossenen Reihe von Aussagen ziehen will. Sondern die Paulinische Enunciation Röm. 13, 9 „ἀνακεφαλαιοῦται ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ" ist uns der leitende Stern. Was unser Verfasser von dem Gegenstande gesagt hat oder was er darüber noch sagen will, von diesem Gegenstand, περὶ οὗ πολὺς αὐτῷ ὁ λόγος, das schliesst sich in demjenigen zusammen, was er V. 1 und V. 2 verzeichnet hat.

[82]) An andren Stellen des Briefes ruht allerdings auf dem ἔχομεν der Ton; so Cap. 4, 14 „ἔχοντες ἀρχιερέα μέγαν", ebenso Cap. 10, 24. Da aber sehen wir Ermahnungen folgen, „κρατῶμεν", „προςερχώμεθα", während in unserem Zusammenhange die schlichte Stimme des Lehrenden vernommen wird.

[83]) Auch hierauf wird in der That von Seiten des Apostels zu mehreren Malen der Nachdruck gelegt; so Cap. 1, 3 „ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς"; Cap. 12, 2 „ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν"; Cap. 10, 12 „εἰς τὸ διενηκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ". Aber in dem hier vorliegenden Falle ist das Gesessenseyn zur Rechten Gottes eher die Voraussetzung zu dem, was der Verfasser als das κεφάλαιον bezeichnen will, als diess κεφάλαιον selbst.

[84]) Im N. T. begegnet er uns nur noch Röm. 15, 16, wo sich Paulus den λειτουργὸς Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη genannt und wo er mittelst des ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ die Deutung hinzugefügt hat. Ausserdem finden wir im Briefe an die Hebräer selbst (Cap. 8, 6) die Aussage, Christus habe eine bessere als die mosaische λειτουργία empfangen.

Näherbestimmung durch die hinzugefügten Genitive. Und da kommt es in erster Reihe auf die Einsicht in das Verhältniss an, in welchem diese Genitive zu einander stehen [85]). Es kann keinem Zweifel unterliegen, in welchem Sinne der Ausdruck „τὰ ἅγια“ zu verstehen sey. Der Verfasser selbst hat ihn an einem späteren Ort authentisch deklarirt. Die Sphäre des θεὸς ἅγιος, sein οἶκος (vgl. das Paulinische φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον 1 Tim. 6, 16), der θρόνος τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, ἐν τοῖς οὐρανοῖς, das und nichts andres ist ohne Frage damit gemeint. Verhält es sich aber so, dann kann es auch nicht zweifelhaft seyn, in welchem Sinne der zur hohepriesterlichen Würde Erhobene als der λειτουργός dieser ἅγια bezeichnet wird. So heisst er und das ist er, sofern er für die Menschen in die ἅγια eingegangen ist, sofern er ihnen als ἀρχηγός die Bahn, τὴν εἴσοδον εἰς τὰ ἅγια, τὴν ὁδὸν πρόςφατον καὶ ζῶσαν, gebrochen hat und sie nun ein-

---

[85]) Die von Calvin vorgeschlagene, unter den Neueren von Keil (vgl. a. a. O. S. 203) befürwortete Annahme einer blossen Epexegese scheitert schon an der Partikel καί, welche Unterschiedenes einander verbindet. Weitab die Mehrzahl der Ausleger erklärt sich denn auch von der Nothwendigkeit einer Distinktion überzeugt. Wir wissen nicht, ob Delitzsch die vom ihm (vgl. a. a. O. S. 327 ff.) vorgetragene Unterscheidung noch aufrecht erhält. Hofmann hat dieselbe bekämpft und ihr bereits im „Schriftbeweis“ (II. S. 411) eine andre entgegengestellt, die er später im Comm. zum Hebräerbr. (S. 305) mit erneuerten Anstrengungen zu rechtfertigen versucht. „Τὰ ἅγια“ bezeichne die Stätte, den Ort Gottes, dagegen „ἡ σκηνή“ seine Wohnung. Hofmann selbst hat besorgt, dass diese Distinktion seinen Lesern illusorisch erscheinen wird. Jedenfalls hätten die Empfänger und Leser des Briefes sie abgelehnt. Denn ausdrücklich hat der Verfasser sie Cap. 10, 19. 21 gewiesen, die „ἅγια“ von dem οἶκος, von der Wohnung Gottes, zu verstehen.

ladet, dass sie den Weg betreten, den er ihnen aufgeschlossen hat. In den Tagen seines Fleisches hatte Jesus die Mühseligen und Beladenen zu sich gerufen, er wolle sie erquicken, er werde sie zur Ruhe der Seelen geleiten. Das war im Grunde ein prophetisches Wort. Erst als er zur Rechten Gottes gesessen war, ein Hohepriester κατὰ τάξιν Μελχισεδέκ, erst da erging der Ruf „δεῦτε πρός με“ an die Welt, an Alle, an Jeden. Seine Boten richten ihn aus. In seinem Namen predigen sie die μετάνοια. „Kehret euch ab von der ἀναστροφὴ ματαία πατροπαράδοτος, betretet den neuen Weg, τὴν πρόσφατον ὁδόν.“ „Προςέρχεσθε τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος“, „προςέρχεσθε δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ“. „Προςέρχεσθε μετὰ παῤῥησίας“, seiner hohepriesterlichen βοήθεια gewiss und eingedenk. Denn dazu ist er gestorben und auferstanden, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας (Hebr. 9, 15). Von ihm kommt die ἐξουσία, τέκνα θεοῦ γενέσθαι (Joh. 1, 12); und die τέκνα werden die οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, die συμπολῖται τῶν ἁγίων (Eph. 2, 19) [86]). Kein Cherub mit hauendem Schwerdte vermag ihnen den Weg „τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς“ (Genes. 3, 24) zu verschränken: der Hohepriester wird es versehen! Aber er ist mehr als nur der λειτουργὸς τῶν ἁγίων, er ist auch der λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς. Αὐτὸς ὁ θεός, nicht ein Mensch, so schreibt der Apostel, habe diese Hütte erbaut. Der Bau begann, indem der Vater seinen Sohn ἐν τῷ καταπετάσματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, τοῦ σκηνῶσαι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, in die Welt entsendete. Und er ward vollendet,

---

[86]) Συμπολῖται τῶν ἁγίων schreibt der Apostel. Wir verstehen den Genitiv nicht maskulinisch, sondern neutrisch; „Bürger im Hause Gottes“, τὰ ἅγια der οἶκος θεοῦ. Die einzige Stelle, wo der Ausdruck noch vorkommt, Joseph. arch. 19, 2, 2 (ed. Becker IV. S. 216), reiht die συμπολῖται an die συγγενεῖς καὶ φίλοι an.

nachdem der ἀπόστολος Gottes διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος in die ἅγια eingegangen war, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος. In der vollendeten Hütte verlautet nun die Stimme des Blutes, welches besser redet denn Abels Blut. Es redet zu Gott. Der παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα tritt für Diejenigen ein, für welche er sein Leben als λύτρον dahingegeben hat. Und der Welt lässt er es durch seine Boten verkündigen, was in der wahrhaftigen Hütte für sie geschieht. Mit der Predigt der ἄφεσις ἁμαρτιῶν hat er sie betraut, θέμενος ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. „Ὑπὲρ χριστοῦ πρεσβεύομεν, ὑπὲρ χριστοῦ δεόμεθα, καταλλάγητε τῷ θεῷ“ 2 Cor. 5, 20. Wir kehren jetzt zu einer früher aufgeworfenen Frage zurück. Ist eine Würde gedenkbar, welche die des ἀρχιερεὺς θεοῦ ὑψίστου überragt? ist eine δόξα gedenkbar, vor welcher der Glanz dieser δόξα erbleicht? Giebt es ein ὄνομα im Himmel oder auf Erden, in dieser oder in der zukünftigen Welt, welcher diesen Namen überstrahlt? Oder ginge die königliche Würde, oder ginge der Name des Königes darüber noch hinaus? Allerdings „ich bin König“ das hat der Herr vor dem Pontius Pilatus bezeugt; und Paulus hat diese μαρτυρία eine καλή genannt. Aber ist in diesem Anspruch Etwas andres beschlossen, als der Anspruch, ein Hohepriester im Hause Gottes zu seyn[87]), ein Hohepriester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισε-

---

[87]) Die Ausdrücke vermögen wir uns freilich nicht anzueignen, welche Schleiermacher in Verwendung bringt (vgl. der christl. Glaube II. S. 167); sein Gedanke aber ist der wesentlich richtige, „dass wir unter der Macht Christi nur diejenige verstehen können, die mit dem Reich der Gnade anfängt und in demselben auch beschlossen ist“; „dass es immer nur die der Kirche eingepflanzten Kräfte der Erlösung sind, über welche er die Herrschaft hat“. Hofmann hat das Zugeständniss nicht versagt (vgl. Schriftbew. II. S. 554), dass der Brief an die Hebräer von einer Theilnahme

δέκ?[88]) Der Laut ist ein andrer: die Sache ist die gleiche; das Eine ist nur die Form, dagegen das Andre der Gehalt. Der königliche Hohepriester sendet seine Boten aus; sie predigen Busse und Vergebung der Sünden; sie bezeugen, dass es keinen andren Namen giebt, an welchem die σωτηρία hange, als diesen, dass aber dieser das Heil für Alle und für Jeden verbürge. Die Frage ist nur die, ob der Hohepriester auch über Organe verfügt, durch die er seine königliche ἐξουσία zu bewähren vermag. Er hatte die Jünger seinem Vater vorgeführt; er habe sie gesetzt in ihr Amt, er habe sie ausgestattet zu dessen Dienst. „Ἄρτι

Christi an der Weltregierung schweige. Aber er hat diese Thatsache nicht zureichend durch den Rekurs auf den Zweck des Briefes erklärt. Der Grund ruht tiefer. Das ganze N. T. hat nirgendwo von einem universale et plenarium omnium rerum dominium wie Gerhard dasselbe dem erhöhten Christus vindicirt gelehrt. Allerdings hat der Herr indem er diese Welt verliess seinen Jüngern erklärt, dass ihm die πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς verliehen worden sey. Allein er selbst hat im hohepriesterlichen Gebet diese ἐξουσία authentisch deklarirt. Martensen hat die Wiederkunft Jesu zum Gericht unter den Begriff seines Königthums subsumirt. Aber ein andrer Massstab greift in diesem Gericht doch nicht Platz, als dass die Einen den Segen des Hohepriesters begehrt, und die Andren ihn verachtet haben.

[88]) Allerdings wird Melchisedek, der Typus des erhöheten Christus, Hebr. 7, 1 ff. ein König genannt, der König der Gerechtigkeit, der König von Salem, der König des Friedens. Aber nicht hierauf hat der Apostel den Schwerpunkt gelegt; nur als eine sekundäre fügt er diese Bemerkung hinzu. Der Ton ruht durchaus darauf, dass jener König der ἱερεὺς τοῦ θεοῦ ὑψίστου gewesen sey. Der Apostel Petrus hat die Christenheit ein ἱεράτευμα βασιλικόν genannt. Ἱεράτευμα ist das Subject; das ist die Gemeinde wesentlich. Das βασιλικόν hat nur attributive Dignität.

πιστεύετε“ so hatte er zu ihnen gesagt; und „νῦν ἐπίστευσαν“ das hat er ihnen gegen seinen Vater bezeugt. Und dieweil er mit ihnen gewesen war in der Welt, hat er sie behütet und bewahrt. Aber er scheidet. Werden sie bleiben wie sie sind, sie, deren Glaube wie Gerhard bemerkt an der praesentia familiaris gehangen hat? wird er sie, wenn er wiederkommt, finden wie er sie zu finden wünscht? Sie selbst sind sich ihrer Schwachheit bewusst. „Πρόσθες ἡμῖν πίστιν“ so bitten sie ihn. Was ihn selbst betrifft, so fand er darin das Motiv zu einem neuen Anspruch, welchen er an seinen Vater stellt.

---

2. Der Schutz der Verwaisten.

„Verwaist werde ich euch nicht verlassen“: diese Zusage hatte der Herr den Jüngern übermacht (Joh. 14, 18). Den Namen der ὄρφανοι werden sie nicht tragen und dessen Leide sollen sie enthoben seyn. Nicht verwaist? Aber an wem hätte sich diess Gleichniss wohl erfüllt, wenn nicht an ihnen, nachdem der Bräutigam ihnen entrissen war! „Herr, wohin sollten wir gehen?“ in diese Frage bricht Petrus aus. Aber wenn nun der Herr selbst von ihnen schied, welches war ihr Loos? „Ihr werdet zerstreut werden ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια“ (Joh. 16, 32): und da waren sie doch wahrlich wie verwaist! Wo fand sich für diesen Verlust ein Ersatz? und unter welchen Flügeln fanden sie Schutz wider die Gefahr, die dem Schmerz entquillt, die namentlich dieser grosse, dieser unverwindliche Schmerz in seinem Schoosse barg? „Ἀπὸ τῆς λύπης“ schlummern sie dort im Garten ein, und Jesus muss sie warnen, ἵνα μὴ εἰσέλθωσιν εἰς πειρασμόν. Die Gefahr stieg, als die Catastrophe mit allen ihren Schrecken hereingebrochen war. „Κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς“ (Joh. 16, 20): und zu welchem Ausgang konnte ihnen diese λύπη gedeihen! „Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον“ so erzählt der Evangelist (Mtth. 26, 56): aber wie, wenn diese Flucht ihrer Füsse das Symbol eines Schiffbruchs an ihrem Glauben ward? „Was seid ihr so traurig?“ so fragt der Auferstandene die Jünger von Emmaus. Sie sagen den Grund und fügen hinzu „ἡμεῖς ἠλπίζομεν“, er werde Israels Erlöser seyn, ἀλλάγε! „Ἀλλάγε“: es war nur ein Traum, und der Traum ist aus! Aber bleiben wir im Kreise der Zwölf. Die

evangelische Geschichte breitet einen Schleier über sie, dieweil sie zerstreut εἰς τὰ ἴδια die Beute der Trauer geworden sind. Irgendwie hat sie diesen Schleier indessen gelüftet. Es gereicht uns zur Freude, dass wir den Johannes am Fusse des Kreuzes betreffen. Mit gemischtem Gefühl bleibt unser Auge auf dem Petrus ruhen. „Jesus blickte Petrum an, und Petrus ging hinaus und weinte bitterlich". „Wo sind aber die Neun?" Ihrer Einer tritt hervor. Denn was hernachmals geschehen ist, setzt uns zu einem Rückschluss in den Stand. Ja es verhielt sich so wie der Herr es gesagt hat: der Satan hat eurer begehrt, dass er euch sichte wie den Weizen (Luc. 22, 31). Es war nahe daran, dass Thomas, „der Zwölfen Einer", der Spreu, die der Wind verweht oder die das Feuer verzehrt, geglichen hat. Wir wissen, wessen es bedurft hat, damit die Errettung des Zweiflers gelang. Aber die Gefahr hat ihnen Allen gedroht. Sie konnten ἐκ τῶν ἰδίων εἰς τὰ ὀπίσω gehen. So lange Jesus bei ihnen war, befanden sie sich in seinem Schutz. Aber sein hütendes Auge bricht, seine bewahrende Hand erlahmt; er stirbt. Gleichwohl „als Waisen lasse ich euch nicht zurück". Der Verwaiste hat noch einen Vater, gleichwie ihn die Verwittwete hat. In die Hände dieses Vaters hat der Herr die Verlassenen gelegt. „Erhalte du sie in deinem Namen, bewahre du sie für mich, damit ich wenn ich wiederkehre finde was dein ist und mein ist, was mein ist und dein ist." Wie sie der Vater inzwischen bewahren soll, das entzieht sich dem Auge ebenso, wie die Einwirkung ein Geheimniss ist, kraft deren er sie einst zu seinem Sohne gezogen hat. Dass er sie aber bewahrt und behütet hat, soviel liegt als Thatsache der Geschichte vor. Andrenfalls hätte sich ihnen der Auferstandene eben so wenig zu offenbaren vermocht wie der Welt, der Welt, welcher er verborgen geblieben ist (vgl. AG. 10, 41: οὐ παντὶ τῷ λαῷ; Joh. 14, 22: οὐχὶ τῷ κόσμῳ);

sie wären unfähig gewesen, ihn zu sehen; auch dem zweifelnden Thomas war dieser Anblick am Osterabend versagt. Dass endlich der Vater sie bewahrt hat auf die Bitte Jesu hin: das hat der Herr selbst ausdrücklich constatirt. Aus dem grossen gepflasterten Saal geht er mit den Jüngern gen Gethsemane. Er nimmt den Petrus besonders. Er enthüllt ihm Satans List und Tendenz. Aber „ἐγὼ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου“: dessen macht er ihn gewiss. An ihn, als an das Haupt der Schaar, ist die Versicherung adressirt; aber über den ganzen Kreis hat sie sich erstreckt. Und diese δέησις περὶ αὐτῶν, wann ist sie erfolgt? Nicht in einem uns unbekannten Moment; sondern so eben in dem hohepriesterlichen Gebet, kraft des „τήρησον αὐτούς“ ist sie geschehen. Und auf diese Bitte hin hat der Vater gethan was sein Sohn von ihm erbeten hat.

Welches ist nun der Nerv des Anspruchs, welchen Jesus seine bedürftigen Jünger im Auge an seinen Vater stellt? Den πατὴρ ἅγιος ruft er an. Τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, das begehrt er von ihm. Und ἐρωτῶ, ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ, dahin hat sein Verlangen sich pointirt. „Πάτερ ἅγιε“. „Appositissima appellatio“: in diese Exclamation bricht Bengel aus. Aber inwiefern ist sie das? „Heiligkeit ist die verborgene Herrlichkeit, und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit“: dahin hat sich bekanntlich Oetinger erklärt (vgl. Bibl. Wörterbuch, herausgegeben von Hamberger S. 247). Man hat diesem viel citirten Ausspruch einen fast ungetheilten Beifall geschenkt. Er war sichtlich der Stern, welcher Schmieder bei seiner schönen Betrachtung unserer Stelle (a. a. O. S. 125 ff.) geleitet hat. Und er hat ja an dem Seraphinischen Lobgesange Jes. 6 „ἅγιος ist der Herr und alle Lande sind seiner δόξα voll“ einen Halt. Indessen klärt er doch nur das Verhält-

niss der Begriffe zu einander, ihren Gehalt weist er nicht auf[89]. Die Ausleger schlagen verschiedene Wege ein. Die Einen halten sich auf mehr abstraktem Gebiet; wie wenn Hengstenberg die Heiligkeit als die Erhabenheit Gottes über alles Endliche definirt. Die Andren nehmen innerhalb der ethischen Sphäre ihren Stand, sey es, dass sie mehr die negative Seite der Sache betonen[90], oder dass sie der positiven ihr Recht zu wahren beflissen sind[91]. Der hervorragendste alttestamentliche Forscher der Gegenwart, A. Dillmann, nimmt eine mittlere Stellung ein. Er erklärt (vgl. Comm. zum Exodus S. 157), das Ineinander der schrankenlosen Allgewalt und Erhabenheit einerseits, und der ethischen gegen die Feinde gerichteten und sein Volk gnadenreich leitenden Thätigkeit andrerseits, sey die Summa des Begriffs. Der Artikel von Cremer (a. a. O. S. 32—52), wie werthvoll er auch ist, hat das Geständniss von Keil nicht zu entgründen vermocht, „dass die Grundbedeutung des Ausdrucks bislang noch nicht sicher ermittelt worden sey" (Comm. zum Joh. S. 512). Es war wie sein letztes Wort über die Frage, welches Hofmann im Comm. zum Hebräerbriefe (S. 124) gesprochen hat. „Der eigentliche Begriff von ἅγιος wie von קָדוֹשׁ sey der der Besonderheit[92]".

---

[89]) Es gilt diess auch von der Bemerkung, welche Bengel zum Ausdruck bringt, indem er die patria Dei sanctitas und dessen sancta paternitas unterscheidet und alsdann zusammenfügt.

[90]) So ist Gerhard verfahren, indem er schreibt: sanctitas Dei est absolutissima naturae ejus puritas; omnis peccati labe penitus immunis est, omnis vitii et defectus expers.

[91]) Diess Interesse hat besonders Stier verfolgt, indem er lehrt, der Grundton des Begriffes ἅγιος sey die herablassende, barmherzige, den Zorn zurückhaltende Liebe.

[92]) Früher hatte dieser Theologe sich dahin erklärt, dass der Name ἅγιος den in sich geschlossenen Gott bezeichne; in seiner

Vor dem hohepriesterlichen Gebet, namentlich vor dem jetzt vorliegenden, mit dem πάτερ ἅγιε eingeleiteten Abschnitt desselben, rechtfertigt sich diese Bestimmung durchaus. Aber hier lernen wir auch die Sphäre kennen, aus welcher dieser ἅγιος besondert ist: es ist keine andre als die Sphäre der Welt[93])! Der Welt steht der heilige Gott gegenüber. Er das Licht, sie die Finsterniss; Er ἐν φωτί, sie ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου. „Καὶ τίς κοινωνία, τίς συμφώνησις, τίς μέρις, τις συγκατάθεσις φωτὶ πρὸς σκότον“? „Gott schied (διεχώρισεν) das Licht von der Finsterniss“ (Genes. 1, 4). Die Kirche hat sich der gnostischen Verirrung erwehrt; sie hat den Wahn bekämpft, welcher jeden Bezug des θεὸς ἀληθινός zu der Welt in Abrede nahm und diese Relation der erträumten Gestalt eines Demiurgen überwies. Aber ebenso hat sie einen Pantheismus abgelehnt, dessen Grundirrthum in der Verleugnung des heiligen Gottes bestanden hat. „Ich habe Kinder aufgezogen und erhöhet, aber sie sind von mir abgefallen“. „Ἐγκαταλίπατε τὸν κύριον καὶ παρωργίσατε τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραήλ“ (Jes. 1, 2. 4). Sie sind ihm entfremdet, ἀπηλλο-

---

Ueberweltlichkeit sey er der Eigene, der sein Selbst Seyende (vgl. Schriftbew. I. S. 83). Mit Recht hat Cremer gegen diese Definirung das Bedenken erhoben, dass sie das Gepräge moderner Spekulation an sich trage und dass sie auf dem Gebiet des durch die Offenbarung erzeugten religiösen Lebens eine Geltung nicht behaupten könne.

[93]) Hengstenberg hat die richtige Wahrnehmung gemacht, dass in diesem Passus des Gebets der Begriff des κόσμος in ganz ungewöhnlicher und sichtlich beabsichtigter Häufung verwendet worden sey. Aber die Folgerung, die er aus dieser Thatsache gezogen hat, dürfte kaum die richtige seyn. Nicht die Stellung des Christen in der Welt, sondern die Stellung Gottes zu der Welt, sein Verhältniss zu ihr, ist der Grundton, welcher diesen Abschnitt durchgeht.

τριωμένοι, sie, die dem θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου zu dienen und κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου zu wandeln entschlossen sind. Und die Kluft ist befestigt, durch welche der ἅγιος θεός von der Welt besondert wird. Und doch liebt er die Welt; er will sie retten, er will sie gewinnen, hier will er wohnen (2 Cor. 6, 16). Er sprach bei sich: ich will meinen Sohn senden. Und er gab ihn der Welt dahin. Es wird geschehen, dass er das Ziel erreicht. Jenes τότε wird erscheinen, welches der Apostel in Aussicht nimmt, da er schreibt „ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν“ [94]). Wir kehren zu der Anrede „πάτερ ἅγιε“ zurück. Zu dem ἅγιος schaut Jesus auf; Er, selbst der ἅγιος θεοῦ, den der Vater in die Welt gesendet hat. Zwei Mal hat er es betend betont (V. 14. 16), dass er nicht von der Welt sey. Und um deretwillen ruft er seinen Vater an, die auch ihrerseits von der Welt besondert worden sind. „Auch sie sind nicht von der Welt“ (V. 14. 16); du hast sie mir gegeben von der Welt (Cap. 17, 6), und ich habe sie erwählt aus der Welt (Joh. 15, 19). Sie sind schon der Sphäre zugehörig, wo du bist und wo ich bin („ἐν ἡμῖν“ V. 21), und in dieser Sphäre habe ich sie erhalten, so lange ich mit ihnen war. Jetzt scheide ich von ihnen und ich rufe zu dir: „τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου

---

[94]) „Hier“ so schreibt Schelling bei der Beleuchtung dieser apostolischen Enunciation (vgl. Philos. der Offbg. II. S. 66) „hier hätten diejenigen Theologen, die ein Verdienst darin setzen, nur immer gegen den Pantheismus zu eifern, die beste Gelegenheit gehabt, einen christlichen, wenigstens einen Paulinischen Pantheismus anzuerkennen“. Es wird nur die Frage seyn, ob das, was der Apostel in Aussicht nimmt, den bezeichneten Namen noch führen kann. Keinenfalls hätte dieser „Paulinische Pantheismus“ mit demjenigen das Mindeste zu thun, den ein verirrtes Denken statuirt.

ᾧ δέδωκάς μοι“[95]). Breite du deine schützenden Hände über sie, wenn die Stunde der Sichtung schlägt; bewahre sie in der Sphäre, in welche sie erhoben sind, bewahre sie vor einem Rückfall in die Sphäre dieser Welt; sorge du, dass sie dem

---

[95]) Es ist diese Stelle in sprachlicher Hinsicht die dunkelste des ganzen Capitels. Zwar in der Gestalt, in welcher sie in der Rec. erscheint, ist sie durchsichtig und klar. Anstandslos würde man übersetzen: bewahre sie in deinem Namen, sie, die du mir gegeben hast, damit sie Eins seyen, wie wir es sind. Ja man würde um so zuversichtlicher auf dieser Fassung beruhen, als dieselbe durch den nachfolgenden zwölften Vers nicht nur empfohlen, sondern fast erfordert wird. Denn wenn der Herr hier erklärt „dieweil ich bei ihnen war in der Welt, habe ich sie in deinem Namen bewahrt, habe ich behütet, die du mir gegeben hast“: so entspricht dieser Erklärung die Bitte, die er an den Vater stellt, „jetzt, da ich die Welt verlasse, bewahre du sie in deinem Namen, behüte du sie, die du mir gegeben hast“, in einleuchtender Genauigkeit. Gerhard tritt daher sehr entschieden für diess Verständniss der Bitte Jesu ein und auch Bengel pflichtet seinem Urtheil bei. Allein die Lesart der Rec. wird von den besten kritischen Autoritäten desavouirt. Sie haben statt des οὓς ein ᾧ. Ihrem einmüthigen Zeugniss zum Trotz bei dem Text der Rec. zu beharren, das hat unter den Neueren soviel wir wissen Niemand gewagt. Gerade in dem gegenwärtigen Falle entsänke auch uns dazu der Muth. Ganz anders liegt die Sache im zwölften Verse. In diesem zwölften treten wir durchaus für die l. rec. ein. Tischendorf hat auch hier dem οὓς ein ᾧ substituirt und darnach die Partikel καί hinzugefügt. Aber im 12. V. haben die Codices das ᾧ nicht so überwiegend bezeugt, namentlich der Sinait. hat sein Zeugniss versagt. Es ist augenscheinlich, dass das ᾧ des 12. V. aus dem elften herübergekommen ist. Behält nun aber das ᾧ des 11. V. Bestand: wie lässt sich das Gesuch des Beters verstehen? „Bewahre sie in deinem Namen, ᾧ δέδωκάς μοι“: wie ist diess gemeint? Man hat das Relativum instrumental zu

Netze des Jägers und dem Fallstrick des Versuchers entrinnen [96]).

---

fassen versucht. Schmieder übersetzt: erhalte sie in deinem Namen, durch welchen du sie mir gegeben hast. Er hat es indessen übersehen, dass dem δέδωκάς μοι ein zweites αὐτούς nicht beigegeben ist. Es bleibt schon nichts andres übrig, als den Dativ im Sinne einer durch den voraufgehenden Dativ veranlassten Attraktion zu verstehen; ᾧ so viel als ὅ. Eine bedeutende Handschrift liest sogar ein ὅ, durch diess ὅ glossirt sie das ᾧ. Freilich fragt sich nunmehr, welches ist diess ὅ, diess Objekt des göttlichen διδόναι, diese Gabe, die der Herr als die von seinem Vater her empfangene bezeugt? Man antwortet, diese Gabe sey der Name Gottes selbst! Niemand zieht sich auf diese Auskunft mit gleicher Sicherheit und Zuversicht wie Hengstenberg zurück. Seine Autorität ist die präsumirte Grundstelle Exod. 23, 21 „mein Name ist in ihm“. Nicht auf das A. T., sondern auf den 6. V. unseres eignen Capitels greifen Meyer und Tholuck zurück. Der Vater habe dem Sohne seinen Namen zur Manifestation an die Jünger übermacht, und der Sohn bitte, dass sie im Bekenntniss desselben verharren. Uns ist das Eine ebenso unannehmbar wie das andre. Das Objekt des göttlichen διδόναι kann in diesem Zusammenhange nichts andres seyn, als die αὐτοί, für welche die Bitte des Herrn verlautet. „Bewahre sie in deinem Namen, denn sie sind dein; bewahre diesen Kreis, diess πᾶν, das du mir gegeben hast (vgl. V. 2), auch für mich, damit es, gesondert von der Welt, aber in der Welt, als ein ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν, erscheine.

[96]) Als eine Alternative, zwischen welcher die Entscheidung zu treffen wäre, darf man die Frage nicht stellen, ob diess ἐκ τοῦ πονηροῦ maskulinisch oder neutrisch zu fassen sey. Hat der Herr anderweitig gesagt, ἐξῃτήσατο ὁ Σατανᾶς ὑμᾶς (Luc. 22, 31), so ist unzweifelhaft auch in der vorliegenden Bitte der böse Feind im Hintergrunde zu sehen. Hat er aber hier die Präposition ἐκ zur Verwendung gebracht, so kommt ebensogewiss die Situation, in welche die Jünger gerathen werden, im Vordergrunde zu stehen.

Nicht so war es dem Beter zu Sinne, dass der Wunsch in ihm Gestalt gewann, sein Eigenthum in Händen aus dieser Welt zu seinem Vater heimzugehen. Petrus hat einen dahingehenden Wunsch zum Ausdruck gebracht. „Herr, wohin gehest du? warum kann ich dir jetzt nicht folgen?“ Der Jünger meinte was menschlich ist: dagegen Jesus hat gemeint was göttlich ist. Er leistet ausdrücklichen Verzicht. „Ich bitte nicht, dass du sie von der Welt nehmest.“ Er weiss ja von der Mission, die ihrer harrt, er selbst hat sie ihnen zuertheilt. Nicht ihre Enthebung aus der Welt, sondern ihre Bewahrung in der Welt ist sein Desiderat. Er betet nicht als der Hirt, welcher seine Schafe, die ihm so werth sind, behalten will; und nicht als der Heiland, der die Seelenseligkeit der Seinen sichern will; sondern der ἀπόστολος Gottes tritt in dieser Phase seines Betens für seine an die Welt gesandten Jünger ein. Das wird der passende Schlüssel seyn. Es geht diess im Grunde schon aus dem 18. V. hervor. Ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον. Wir haben zu seiner Zeit bemerkt, wie es sich um diesen Aoristus verhalte. Er kehrt die Thatsache hervor, dass diese Jünger zu Jesu Aposteln berufen sind. Eben als solche legt der Beter sie dem Vater gegenwärtig an sein Herz; behüte sie zu dem Amt, zu welchem sie berufen sind. Noch deutlicher wird es durch das Zwiegespräch, das der Herr alsbald mit dem Petrus gepflogen hat. „Der Satan wird euch sichten; aber ich habe für dich gebeten, und „ἐπιστρέψας“ stärke deine Brüder!“ Also nicht sein persönliches Heil hat ihm die Bitte gesichert,

---

Es verhält sich damit wie mit dem Paulinischen Abschnitt Ephes. 6. Der Apostel hat τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου erkannt und aufgedeckt; aber unmittelbar fasst er die ἡμέρα πονηρά in's Auge, an welcher es Stand zu halten und das Feld zu behaupten gelten wird.

sondern um die Erfolge seines apostolischen Berufs war es derselben zu thun. Sonnenklar bricht diess endlich aus dem zwanzigsten Verse hervor. Wir halten uns davon überzeugt, dass der Missverstand dieser Stelle der Einsicht in das hohepriesterliche Gebet in erheblichem Grade geschadet hat. Da zieht sich die Anschauung durch die Commentare, namentlich Tholuck hat sie mit besonderem Nachdruck zur Geltung gebracht, dass sich in diesem Moment das Auge des Herrn von dem Kreise der Jünger zu der ganzen künftigen Gemeinde erhebe. Wir behalten die Entgründung dieser Annahme einem späteren Zusammenhange vor. Vor der Hand sey nur Ein Umstand betont, der mindestens einen Zweifel an der Richtigkeit derselben begründen wird. Ohne Widersprechen hat der Beter in dem letzten Abschnitt V. 24—26 durchaus auf dem Kreise, welcher ihn unmittelbar umringte, beruht. Da sieht sich denn die hergebrachte Erklärung des 20. V. zu der prekären Auskunft gedrängt, dass der Herr schliesslich noch einmal dem Vater die Schaar seiner Jünger empfehlen will[97]; und der ganze Organismus des Gebets ist zerstört. Es verhält sich anders mit dem οὐ μόνον ἀλλὰ καί, als wie es der nächste Augenschein ergiebt. Nicht einen zweiten Kreis reiht die Fürbitte einem primo loco gestellten an; sondern demselben Einen ist das Auge des Beters auch in dem zwanzigsten Verse zugewandt. Nur nicht bloss, οὐ μόνον, das persönliche Heil der Jünger hat die Bitte

---

[97]) Selbst Bengel hat sich zu dieser Auskunft gedrängt gesehen. Er bemerkt zum 24. V.: Christus redit ad Apostolos. Aber in der That kann von einem „redire“ keine Rede seyn. Nie in irgend einem Moment seines Betens hat sich das Auge des Herrn von seinen Jüngern abgewandt; eben ihrer ist er im ganzen Verlauf des Gebets beständig, ja in ausschliesslicher Weise eingedenk.

zu ihrem Ziel, nicht bloss diess, ἵνα αὐτοὶ ἡγιασμένοι ὦσιν ἐν ἀληθείᾳ; sondern (ἀλλὰ καί) zugleich und darüber hinaus trägt sie die ἀπόστολοι als solche in Gedanken, damit διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν [98]) das „ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ“ erfolge. Darum soll sie der Vater in der Stunde der Sichtung bewahren, damit sie die Frucht bringen, zu deren Ertrage sie berufen sind. Allein diese Bewahrung, diese τήρησις ἐκ τοῦ πονηροῦ, diese blosse Negative, reicht sie denn aus zu dem grossen Ziel, „ich habe euch gesetzt, dass ihr Frucht bringet und dass eure Frucht bleibe“? Sie führt sie allerdings unversehrt und wohlbehalten über die Gefahren hinweg, welche die „ἡμέρα πονηρά“ in ihrem Schoosse trägt; aber das an sich thut es noch nicht, dass sie μετὰ παῤῥησίας den Lauf beginnen und vollenden, zu welchem ihr Meister sie entsendet hat. „Ἐγὼ ἀπέστειλα αὐτούς“. Er weiss, das hat er nach seines Vaters Willen gethan. Aber er weiss es auch, der Vater selbst, der Vater, ὃς μείζων αὐτοῦ ἐστίν, er selbst muss ihnen die Weihe zu dem überkommenen Amte verleihen. Und eben diess ist es, womit der Anspruch, den Jesus betend erhebt, seine Spitze erreicht und seinen Abschluss nimmt.

---

[98]) Wäre das der Sinn des 20. V. „ich bitte nicht bloss für diese Jünger, sondern für alle künftigen Gläubigen“: so würden die Worte διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν nahezu überflüssig, sie würden auf alle Fälle tonlos seyn. Und doch tragen eben sie den Ton. Der viel citirte, fast in allen Commentaren allegirte Ausspruch des Iren. adv. haer. 3, 1 ist ganz gewiss ein vollberechtigtes Porisma aus den Worten. Aber auch nicht mehr als das; wirklich gerecht wird er denselben nicht.

3. Die Weihe der Apostel.

„῾Αγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ[99]), ὁ λόγος ὁ σός ἀλήθειά ἐστιν“. Nur das erste Hemistich geht im eigentlichen Tone der Bitte, und so wird allerdings der Schwerpunkt auf dasselbe zu legen seyn. Darum ist aber die hinzugefügte Enunciation keine tonlose sekundäre Reflexion; sondern sie ragt in die ausgesprochene Bitte hinein und sie erschliesst deren Sinn. Hat der Herr gebetet „heilige sie in der Wahrheit“, so kann der Fortgang „dein Wort ist Wahrheit“ unmöglich, wie diess selbst Keil noch angenommen hat, das Mittel nennen, durch welches diese Heiligung sich vollziehe. Sondern die Thatsache wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sich die Jünger im Besitz der Wahrheit befinden. Δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου: das hatte Jesus früherhin bezeugt. Eben darin aber haben sie auch die Wahrheit empfangen; denn Wahrheit und Gottes Wort sind beide mit einander Eins. „᾿Εγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου“; ἐ γ ώ: darauf ruhete im vierzehnten Verse der Ton; das i s t geschehen,

---

[99]) ᾿Εν τῇ ἀληθείᾳ „σ ο υ“: so lesen wir in der Rec. Die besten Handschriften lassen das pron. poss. hinweg. Auch innere Gründe treten für die Tilgung desselben ein. Der Ausdruck ἀλήθεια θεοῦ ist zwar der Bibelsprache nicht ganz fremd. In den Johanneischen Schriften freilich unerhört wird er vom Apostel Paulus mehrfach zur Verwendung gebracht; vgl. Röm. 1, 25; 3, 7; 15, 8. Prüfen wir aber diese Fälle, so ergiebt sich, dass sie zu einer Exemplificirung auf die uns vorliegende Stelle nicht geeignet sind. Man beruft sich zum Schutz der Rec. auf den Zusatz ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. Gleichwohl ist es grade dieser, welcher die Streichung des σου zu empfehlen scheint.

ich habe es gethan: aber es bleibt noch ein Desiderat zurück; bittweise wird dasselbe ausgesprochen, denn nur der Vater vermag zu leisten, dessen es zum Zweck der Ausrüstung der Apostel Jesu noch bedarf. „Heilige sie in der Wahrheit, die in deinem Wort beschlossen ist". „Ἁγίασον αὐτούς". Wir haben zu seiner Zeit die Anrede „πάτερ ἅγιε" im Sinne einer puritas ab omni labe nicht zu verstehen vermocht: auch die Heiligung der Jünger hat es mit einer solchen nicht zu thun[100]. Der Welt steht der heilige Gott gegenüber; an die Welt hat er seinen Sohn, τὸν ἅγιον ἑαυτοῦ, gesandt; und an dieselbe Welt sendet der Sohn seine eignen Boten aus[101]. Was von dem ἅγιος gilt, das trifft auch auf die ἁγιαζόμενοι. So verlangt es das καθώς. In Einem Sinne sind die Jünger, von der Welt besondert, schon zur Stunde als ἅγιοι anzusehen. Sie sind es „διὰ

---

[100]) Man hat die bekannte Aeusserung Luthers „auf eine gute Predigt gehört ein gut Gebet" oft ungebührlich aufgebauscht, ja man hat sie sogar liturgisch zu verwerthen gewagt. Es ist geschehen, dass man das hohepriesterliche Gebet zu einem blossen „Gipfelpunkt der voraufgehenden Gespräche Jesu mit den Jüngern" herabgedrückt hat. Niemand leugnet es, dass der Herr in diesen Scheidereden auch auf die ethische Reinheit der Seinen gedrungen hat. Er hält sie dazu an, dass sie seine Gebote halten, dass sie insonderheit das neue Gebot erfüllen, welches er ihnen gegeben hat. Aber darin steht nicht ihr Nerv, darauf ruht nicht der Ton. Selbst die symbolische Handlung der Fusswaschung hat eine viel weiter und tiefer greifende Tendenz. Jedenfalls ist es mehr als gewagt, die Bitte ἁγίασον αὐτούς auf so schwache Indikationen hin von einer sittlichen Heiligung zu verstehen.

[101]) Der Apostel Paulus hat die christliche Gemeinde, die sancta ecclesia, als στῦλος καὶ ἑδραίωμα ἀληθείας benannt. In ihr hat die Wahrheit ihre Wohnstatt; sie hebt diese Wahrheit vor den Augen der Welt empor zu einem Zeugniss wider sie.

τὸν λόγον", den sie empfangen haben; sie sind es um der Wahrheit willen, in deren Besitze sie stehen. Und gleichwohl bittet der Herr seinen Vater „ἁγίασον αὐτούς"? Was hat er kraft dieser Bitte noch weiter für sie begehrt? Schon in einem früheren Zusammenhange trat uns die Frage entgegen. Aber nur eine ganz abstrakte Antwort hatten wir auf dieselbe zu ertheilen vermocht. Gegenwärtig will sie bestimmter, sie will in concreter Weise erledigt seyn[102]). Wir gedenken einer Zusage, welche der Scheidende dem trauernden Kreise entboten hat. „Ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας" (Joh. 14, 16. 17). „Ἐρωτήσω": wann hat der Herr diess Gelöbniss erfüllt? Etwa nachdem er zu seinem Vater gegangen, nachdem er zur Rechten Gottes gesessen war? Die Vorstellung, als hätte sich der Mund des Erhöheten, des υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει, als hätte dieser Mund sich jemals zu einem ἐρωτᾶν τὸν πατέρα περί τινος aufgethan, diese Vorstellung sind wir ausser Stande zu vollziehen. Ἐντυγχάνων ὑπὲρ ἀνθρώπων, so ist er auf dem Stuhl seiner δόξα zu sehen; nur nicht ἐρωτῶν περὶ αὐτῶν. Diess ἐρωτᾶν gehört durchaus der Periode an, da er in dieser Welt gewesen ist. Und so wiederholt sich die Frage: wann hat er das zugesagte ἐρωτήσω τὸν πατέρα ausgeführt? Das hat er im hohepriesterlichen Gebet, das hat er in dessen siebzehntem Verse gethan! „Ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ" das heisst: „verleihe ihnen die δωρεὰ πνεύματος ἁγίου". Prüfen wir die Worte. „Ἁγίασον αὐτούς". Wie konnte diess ἁγιάζειν sich doch anders vollziehen, um zu seinem vollen

---

[102]) Keil dringt auch hier über die abstrakte Bestimmung nicht hinaus. Nur die Bitte um „Festigung und Kräftigung der Jünger in dem neuen Lebenselement" findet er im 17. V. ausgedrückt (vgl. a. a. O. S. 514).

strengen Begriff zu gelangen, als durch die Mittheilung des Geistes, den der Herr mit einem Nachdruck, den Jedermann empfinden wird, als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον bezeichnet hat (Joh. 14, 27)?[103]). Und das ἁγιάζειν „ἐν τῇ ἀληθείᾳ", wie anders konnte dasselbe geschehen, als wenn sie den Geist besassen, der das πνεῦμα τῆς ἀληθείας heisst (Cap. 14, 17; 16, 13) und welcher die Mission empfangen hat „ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν" (Joh. 16, 13)! Hat endlich der Herr die Jünger dazu ersehen, dass sie ausgingen in die Welt καθώς Er von seinem Vater her dahin entsendet war, so wurden sie diesem καθώς nur in dem Falle gerecht, wenn sie Ihm nach (vgl. Joh. 18, 37) „ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ ἐν λόγῳ ἀληθείας" ihren schönen Lauf vollendeten. Diess also, dass ihnen der Vater den heiligen Geist verleihe, hat der Beter im siebzehnten Verse für sie erfleht. Eben diess aber ist auch das Centrum, der Strebepunkt des hohepriesterlichen Gebets überhaupt. Halten wir diesen Gedanken fest; er hilft auch sonst über dunkle Fragen hinweg. Da vernimmt man es nicht ohne Befremden, was der Herr so ausdrücklich (im 9. V.) erklärt „ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ, οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ"; denn man kennt ja Thatsachen, die mit dieser Erklärung im Widerstreit stehen[104]).

---

[103]) Vgl. 1 Cor. 2, 12: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ.

[104]) Die Ausleger bleiben zumeist auf der von Luther getroffenen Auskunft beruhen, und ihrer Viele haben dieselbe in den Commentaren mit Beifall repristinirt. Durch diese Auskunft ist die Frage freilich nicht gelöst. Und sie wird ihre Lösung nicht finden, so lange man das priesterliche Walten des Verherrlichten als eine Fortsetzung der Bitten betrachtet, die der Herr scheidend von der Erde im Hinblick auf seine Jünger geopfert hat. Die Schrift weiss schlechterdings von keinen Schranken, innerhalb deren

Falls man aber die centrale Stellung der im 17. V. erhobenen Bitte anerkennt, so hat sich das Räthsel schon gelöst. Erinnern wir uns nur an das Wort, welches Jesus Joh. 14, 17 den Jüngern entboten hat. Die Welt könne den Geist der Wahrheit nicht empfangen, „denn sie siehet ihn nicht und sie kennet ihn nicht; ihr aber kennet ihn, und er bleibet bei euch und er wird in euch seyn“. Nein, für die Welt konnte er den Geist der Wahrheit nicht erbitten; für diese Welt, die das Bekenntniss jener Johannisjünger theilt „wir haben niemals gehört, dass ein heiliger Geist sey“ (AG. 19, 2), und welche die skeptische Frage „was Wahrheit sey“ zu stellen pflegt. „Ihr aber habt ihn gesehen [105]) und kennet ihn; für euch kann ich, für euch werde ich ihn erbitten und ihr werdet ihn empfangen“. Es geschieht

---

die Fürbitte des Erhöheten, des λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, beschlossen sey. Sondern so schreibt ein Apostel: „wir haben einen Parakleten bei dem Vater; und dieser ist der ἱλασμός für unsere Sünden, aber nicht für die unsrigen allein, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόςμου“ (1 Joh. 2, 2). Bis dass dereinst die schliessliche Entscheidung kommen wird, bittet der Hohepriester zur Rechten Gottes gesessen auch für die Welt, für die Welt, zu deren Rettung er gekommen ist. Aber von selbst tritt die Welt aus dem Gesichtskreis Dessen heraus, welcher im Begriffe sie zu verlassen als ἐρωτῶν für Diejenigen vor seinen Vater tritt, die der Vater ihm von der Welt gegeben hat und die er als seine Boten an die Welt entsendet, damit sie dieselbe durch das Wort der Wahrheit überwinden.

[105]) Mit buchstäblichem Recht vindicirt der Herr den Jüngern was er hinsichtlich der Welt in Abrede stellt, ὅτι τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας οὐ θεωρεῖ. In wie fern haben die Jünger den Geist der Wahrheit gesehen, in wiefern ist derselbe ihnen bekannt? Die Antwort ist Joh. 14, 10 ertheilt. In Jesu Worten und in seinen Werken nahmen sie ihn wahr. Vgl. Joh. 6, 63; Matth. 12, 28.

in dem Interesse, unsere Auffassung des siebzehnten Verses zu sichern, wenn wir auf eine frühere Betrachtung rückwärts gehen. Ohnehin war dieselbe lückenhaft. „Ἁγιάζω ἐμαυτόν“: sein Sterben hat der Herr bei diesem Ausdruck gemeint; aber sein Sterben, sofern dasselbe sein Heimgang, sein ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα war. „Ὑπὲρ αὐτῶν“ tritt er diesen Heimgang an, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. Eine Gabe vom Vater her will er ihnen erwirken, die auf der Voraussetzung seines persönlichen Erscheinens vor Gott beruht. Welche Gabe? Nun diejenige, die er im siebzehnten Verse für sie erbeten hat, die Gabe des heiligen Geistes. Hier hat er sie ihnen erbeten: wenn er hinübergegangen ist, bedarf es seiner Bitte nicht, sondern zur Rechten Gottes gesessen vermag er selbst sie ihnen im Namen seines Vaters zu verleihen (Joh. 15, 26)[106]. „Ich sage euch die Wahrheit, es ist euch gut, dass ich hingehe; denn so ich nicht hinginge, so würde der Paraklet nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingegangen bin, werde **Ich** ihn zu euch senden“ (Joh. 16, 7). „Ἵνα ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ“: ja das sind sie alsdann; denn der Geist, der bei ihnen und in ihnen seyn wird, er ist τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας παρὰ τοῦ πατρός ἐκπορευόμενον! Wir berühren endlich noch einmal den 18. Vers. Er beleuchtet die Sendung, mit welcher Jesus die Jünger betraut. Die signifikante, ja die relevante Stellung, die dieser Vers zwischen dem siebzehnten und neunzehnten empfangen hat, kann sich dem Auge nicht entziehen. Für wen erfleht der Herr das ἁγίασον αὐτούς? Und für wen geht er selbst zum Vater ἵνα ἡγιασμένοι ὦσιν ἐν ἀληθείᾳ? Das sind die erwählten, die berufenen, die entsendeten Apostel! Wessen nun bedarf ein

---

[106]) Vgl. Joh. 7, 39: οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.

Apostel, damit er seine Diakonie vollende? Eins ist ihm Noth; nur Eins. Am ersten Pfingstfest war diess Eine zu sehen. „Wenn der Paraklet, welchen ich vom Vater senden werde, kommen wird, so wird er zeugen von mir, und auch ihr werdet zeugen“ (Joh. 15, 26. 27); Er durch euren Mund, ihr in seiner Kraft.

So nehmen wir denn mit Zuversicht die erörterte Auffassung des siebzehnten Verses in Besitz. Wie auf einer sicheren Brücke treten wir von ihr aus zu dem dunklen zwanzigsten Verse herzu. Unsere Klage über den überaus verbreiteten Missverstand dieses Verses haben wir bereits zum Ausdruck gebracht. Dass die hergebrachte Auffassung sich nur dem nächsten Augenschein empfehlen kann, und dass dieser Augenschein ein täuschender ist: so viel setzen wir als anerkannt voraus. Allein eine Betrachtung kommt der irrenden Exegese zu Hülfe; sie erklärt die Zähigkeit, mit welcher sie bei ihrem Irrthum beharrt. Was hätte der Herr, so fragt man, für die Zukunft der Kirche dringender begehren können, als was er im 21. Verse in ersehnte Aussicht genommmen hat, in die Aussicht „ἵνα ἓν ὦσιν πάντες“! Haben doch die Apostel kein andres Desiderat so häufig und mit gleichem Nachdruck den Gemeinden gegenüber zur Geltung gebracht! „Σπουδάζετε τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδεσμῷ τῆς εἰρήνης“ Eph. 4, 3. „Πληρώσατέ μου τὴν χαράν, ἵνα τὸ αὐτό, ἵνα τὸ ἓν φρονῆτε“ Phil. 2, 2. Ja das war das Ideal, welches die ganze Seele eines Paulus erfüllt hat, „μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ“ (Ephes. 4, 13). Aber in der Wirklichkeit war es doch nur ein verschwindender Augenblick, wenn die Apostelgeschichte (4, 32) von der Mutterkirche zu Jerusalem erzählt „τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία“. Wie schmerzlich hat der Apostel bei der so

hoch begnadigten Christenheit in Corinth diese Einigkeit im Geiste vermisst! „Παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ“ (1 Cor. 1, 10). Hat er die Gemeinde mit diesen Worten ermahnt, wie gar weit muss sie alsdann von dem Wahlspruch entfernt gewesen seyn „ἓν σῶμα, ἓν πνεῦμα, εἷς κύριος, μία πίστις“! Und immer weiter hat sich die Kirche von demselben entfernt; die διχοστασίαι haben sich gemehrt, und die bitter rügende Frage „ist denn Christus zertheilt?“ wurde thatsächlich bejaht. Verhält es sich nun so, so legen wir den Vertretern der hergebrachten Auffassung des zwanzigsten Verses eine Frage vor. Gesetzt also, der Herr habe in diesen Worten eine Fürbitte für seine künftige Gemeinde (das πιστευσόντων der Rec. wird mindestens eine richtige Glosse seyn) bei seinem Vater eingelegt, und zwar die Bitte „ἵνα πάντες ἓν ὦσιν“: so ständen wir vor einem Falle, in welchem der Vater seinem betenden Sohne die Gewährung einer Bitte vorenthalten hat! Der Fall wäre einzig in seiner Art. Denn „ich weiss, dass du mich πάντοτε erhörest“ so hat Jesus es selbst bezeugt (Joh. 11, 42). Und eine Ausnahme von dieser Regel, eine Ausnahme grade in diesem Gebet, welches im höchsten Massstabe ein Gebet κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρός gewesen ist: wer ist, der sich darin finden mag? [107]) Wir fänden uns in eine Zwangslage versetzt,

---

[107]) Man wird nicht annehmen wollen, dass der Herr in diesen Worten nur einen Herzenswunsch, jene Paulinische εὐδοκία τῆς καρδίας αὐτοῦ (Röm. 10, 1) gedeutet habe. Er wünscht nicht, sondern er bittet, und er ist der Erfüllung seiner Bitte gewiss. Und nicht erst dereinst, in der συντέλεια τοῦ αἰῶνος, wenn das prophetische Bild μία ποίμνη, εἷς ποιμήν zur Wahrheit wird ge-

die sich schlechterdings nicht ertragen lässt. Wir müssen uns aus derselben befreien. Was aber hilft aus dem Dilemma heraus? Eins und nur Eins. Geben wir die hergebrachte Auffassung des zwanzigsten Verses auf! Nicht für die künftige Gemeinde hat der Beter seine bittende Stimme erhoben; diese Gemeinde wird nur erwähnt, weil sie durch das Wort der Apostel zum Glauben kommen wird. Sondern die Fürbitte, das ἵνα ἓν ὦσιν πάντες, betrifft lediglich die Jünger selbst! Man kann diese Anerkennung nicht versagen, sobald man auf eine frühere Bitte, auf die Bitte im elften Verse rückwärts blickt. Hat Jesus dort, indem er betet „τήρησον αὐτούς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς" Niemand anders als ausschliesslich die Jünger gemeint: so wollen die gleichlautenden Worte im einundzwanzigsten Verse schlechterdings in der gleichen Bezogenheit verstanden seyn. „Ἵνα": mit dieser Partikel setzt der Beter ein. Die nachfolgende Bitte kann demnach nicht die fundamentale seyn, sondern sie setzt eine andre frühere voraus. Gleichwohl gewinnt sie wiederum einen selbständigen Werth, weil auf dieselbe ein zweites ἵνα am Schlusse des Verses gegründet ist. Beides will mit gleicher Sorgfalt beachtet seyn. Wir sagen zuerst, fundamental kann die Bitte „ἵνα ἓν ὦσιν πάντες" nicht seyn; denn sie ruht auf der Voraussetzung, dass der Ruf „ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ" seine Gewährung empfangen hat [108]). Wir sagen

---

worden seyn, sondern alsbald soll ihm der Vater gewähren was sein Sohn von ihm begehrt. Er hat es ihm auch nicht versagt.

[108]) Gerhard: „haec unitas est donum θεόσδοτον nec obtinetur viribus humanis". Gewiss verhält es sich so. Nur eine unmittelbare Gottesgabe ist das ἓν εἶναι nicht, sondern sie ist die Consequenz der eigentlichen und wesentlichen Gabe, der δωρεὰ πνεύματος ἁγίου.

wiederum, sie habe auch einen selbständigen Werth; denn von ihrer Erfüllung hangt es ab, wenn die Welt „διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν“ zum Glauben an Jesum kommen soll. Aber was ist nun mit diesem ἓν εἶναι gewollt? Nicht diess, dass sie einhellig seyen im Glauben, einträchtig im Frieden der brüderlichen Liebe; sondern ihre wesentliche Einheit ist der Bitte Ziel. „Καθὼς ἡμεῖς“: so hiess es V. 11; „καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοί κἀγὼ ἐν σοί: so lesen wir hier (V. 21 vgl. mit Cap. 14, 10); und wiederum „καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν“ V. 22 [109]). Der Massstab greift hoch; und doch nicht zu hoch, wenn das „ἓν εἶναι“ der Jünger (nach V. 21) mit ihrem „εἶναι ἐν ἡμῖν“ zusammenfällt und auf dasselbe gegründet ist [110]). Sind sie in dem Vater und dem Sohne, so kann die Homousie zwischen Vater und Sohn der Massstab ihres Einsseyns unter einander seyn. Und wann sind sie im Vater und im Sohne? Das sind sie, wenn sie den Geist vom Vater und vom Sohne empfangen haben! So ist das Räthsel des ἓν εἶναι gelöst. Ist es ein und derselbe Geist, der in ihnen Allen wohnt, so haben sie daran mehr, als nur ein vereinigen-

---

[109]) Die im hohepriesterlichen Gebet häufig verwendete Partikel καθώς hat überall eine und dieselbe Bedeutung. Einen Massstab heisst sie anlegen und diesem Massstab zufolge die Sachlage beurtheilen. „Demgemäss wie“: so wird sie daher zu übersetzen seyn. Nur in so fern greift eine Nüance Platz, als bald das Interesse der Folgerung (V. 2. 14. 16. 18), bald das der Vergleichung (V. 21. 22. 23.) wahrgenommen wird.

[110]) Die von den besten Handschriften bezeugte Lesart ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν ist auch aus inneren Gründen dem vulgären Texte vorzuziehen. Das ἕν, welches die Rec. dem ὦσιν hinzugefügt hat, bricht der Bitte ihre Spitze ab. Denn das und nichts andres ist mit dem ἐν ἡμῖν εἶναι gewollt, dass es den Massstab rechtfertige, nach welchem das ἓν εἶναι der Jünger gemessen wird.

des Band, das eine διχοστασία nicht aufkommen lässt; sie sind wesentlich Eins, gleichwie der Vater Eins mit seinem Sohne ist; sie sind τετελειωμένοι εἰς ἓν (V. 23); sie sind mehr als ein εἷς ἐν Χριστῷ, wie Paulus Gal. 3, 28 die im Glauben verbundenen Glieder der Gemeinde nennt; sie sind im strengsten und eigentlichsten Sinne ein ἕν. Ein ἕν. Welchen Namen es trägt? Sein Name ist das Apostolat; das Apostolat als die Wohnstatt des heiligen Geistes auf Erden, das Apostolat als das Organ seiner Wirksamkeit in der Welt! Es wird sich von hier aus erklären, aus welchem Grunde der Herr in diesem Zusammenhange (V. 22) die δόξα berührt, die er dem Kreise der Seinen verleihe; es wird sich aber auch sagen lassen, was unter derselben zu verstehen sey. "Ην δέδωκάς μοι": dahin hat der Beter sich erklärt. Um des δέδωκας willen hat man in dieser δόξα die vorweltliche Herrlichkeit des Sohnes bei dem Vater zu erkennen geglaubt. Auf die eintretende Frage, wie der Herr die so verstandene δόξα auf die Jünger habe übertragen können, hat man wohl Antworten gehabt; aber beantwortet hat man dieselbe nicht. Man hätte es auch nicht vermocht. Die δόξα „ἣν δέδωκάς μοι" ist keine andre als die, die sich Jesus in diesem Gebete erbittet; es ist die Stellung bei Gott, kraft deren er in seinem Namen die Busse und die Vergebung der Sünden verkündigen lässt. Und diese δόξα lässt er in der That auf seine Jünger übergehen, sofern er sie sendet, dass sie in seinem Namen und in der Kraft seines Geistes predigen, wozu sie berufen sind. Das „δέδωκα αὐτοῖς" im 22. V. deckt sich mit dem „ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον" im 18. V., namentlich auch was die beiden Präterita anbetrifft, durchaus; nur dass im 18. V. die Mission an sich, dagegen V. 22 der Glanz, der sie verklären wird, gewiesen ist. Jubelt doch Einer aus der heiligen Schaar laut auf im Bewusstseyn um die δόξα, welche seine Diakonie und sein Angesicht umfliesst.

Er findet nicht Worte genug, die Ueberschwänglichkeit derselben zu deuten. Eine περισσεύουσα, eine ὑπερβάλλουσα, und nicht in komparativem, sondern in superlativem Sinne hat er sie genannt. „Ἡμεῖς πάντες" so beschliesst er den unvergleichlich schwungvollen Abschnitt „τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμεθα." „Τὴν δόξαν κυρίου": da haben wir die δόξα unseres 22. V., die δόξα, die der Herr empfangen und die er seinen Boten gegeben hat. „Ἡμεῖς πάντες": da haben wir das πᾶν, das ἕν des Apostolats [111]) (2 Cor. 3, 18)!

Aber wieder und immer wieder kommt der Herr auf das ἓν εἶναι seiner Jünger zurück (V. 22. 23). Daraufhin haben wir mit Recht bemerkt, dass diese Bitte, wiewohl sie nur als die Consequenz einer voraufgehenden erscheint, gleichwohl die Stufe einer Selbständigkeit erreiche. Sie ertönt im Interesse eines weiter gesteckten Ziels. Zwei Mal hat der Beter diess Ziel genannt. „Ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας", so spricht er V. 21; und wiederum V. 23 „ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος, ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. Wir haben Grund, auf dem 23. Verse zu beruhen. Nicht um des γινώσκῃ willen, das sich dem früheren πιστεύσῃ substituirt, sondern wegen des neu eintretenden Objekts dieser Gnosis „καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας". Bei dem ersten Anblick müssen die Worte befremden; ihre Tendenz ist nicht klar. Aber nach einer genaueren Prüfung bleibt ein entgegengesetzter Eindruck zurück. Heben wir bei dem Schlusslaut an. „Ἐμὲ ἠγάπησας." Das ist nicht die Liebe des Vaters zu dem Sohne als

---

[111]) Mit vollem Rechte hat Bengel diess ἡμεῖς πάντες auf den Kreis der Apostel eingeschränkt. Der voraufgehende Abschnitt, in welchem durchweg von der διακονία des N. T. die Rede ist, zieht diese Schranke von selbst.

solchem; sondern ganz so wie in jener durchaus parallelen Stelle [112]) ebenso ist auch hier die Liebe des Wohlgefallens gemeint, die ihren bewegenden Grund in dem willigen Gehorsam des getreuen Sohnes hat [113]). Man wird nicht erst fragen, warum und in wie fern der Apostel den Herrn als τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ τοῦ θεοῦ (Ephes. 1, 6) oder als τὸν υἱὸν τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col. 1, 13) bezeichnet hat. Die Stimme vom Himmel, welche zu dem im Jordan Getauften herniederging, hat sich genügend darüber erklärt. „Das ist mein lieber Sohn, an welchem ich Gefallen habe.“ Eine Liebe dieser Art (καθώς) wendet der Vater auch Denen zu, welche sein Sohn in die Welt gesendet hat. Er liebt sie als Dessen Apostel; seine εὐδοκία begleitet ihren Lauf, sie ruhet auf ihrem Werk. Das wird die Welt erkennen, und diese Gnosis wird sie zum Glauben an den ἀπόστολος Gottes bestimmen. Wird das in der That geschehen? Ja, es wird

---

[112]) Vgl. Joh. 10, 17: „διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ“. Διὰ τοῦτο. Und warum? Weil der Sohn den Intentionen des Vaters zufolge sein Leben zum Opfer zu bringen entschlossen ist.

[113]) Im weiteren Verlaufe, V. 24, hat sich der Herr dahin erklärt, ὅτι ἠγάπησάς με „πρὸ καταβολῆς κόσμου“. Diese Näherbestimmung will von der ähnlichen im 5. V. verwendeten „πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι“ unterschieden seyn. Die letztere lehnt den Bezug auf die Welt ausdrücklich ab, sie stellt den κόσμος ausser Betracht, sie betrifft die vorweltliche δόξα, die der Sohn παρὰ τῷ πατρί besessen hat. Dagegen die gegenwärtige heisst unser Auge auf der καταβολὴ τοῦ κόσμου und auf demjenigen beruhen, was der Sohn zum Wohlgefallen des Vaters, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ, in der Welt und für die Welt geleistet hat. Es verhält sich damit, wie wenn ein Apostel (vgl. 1 Petr. 1, 20) die Bestimmung „προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου“ in den Hinweis auf das fleckenlose Lamm verwoben hat, durch dessen kostbares Blut uns die Erlösung geworden sey.

geschehen: aber an dem ἓν εἶναι der Apostel hangt der Erfolg! Wie geht es damit zu? Es erschliesst uns den Einblick nicht, wenn die griechischen Ausleger fragen „quomodo persuadebunt, qui non idem sapiunt?“ oder wenn Gerhard bemerkt „ab unitate et concordia salus ecclesiae praecipue pendet; dissidiorum pestis maxima“. Einen befriedigenderen Aufschluss hat die Geschichte ertheilt. „Μεγάλῃ δυνάμει ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς“: so hat die Apostelgeschichte (Cap. 4, 33) erzählt. Es war die Macht des geschlossenen einhelligen Apostolats, welches einem siegreich daherrauschenden Strome gleich auch die Widerstrebenden überwand und mit sich riss. Gehen wir noch weiter zurück. Eine tiefere Erschütterung ist nicht gedenkbar, als deren die Juden und Judengenossen am ersten Pfingstfest in Jerusalem geständig sind. Sie selbst haben sich darüber erklärt, was ihre Gemüther in den Fluss dieser erregten Bewegung geleitet hat. „Wie hören wir doch εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ diese Galiläer τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ verkündigen?“ Unsererseits begreifen wir die Thatsache, die ihnen zum Entsetzen gediehen ist. Denn Eine ist die Wahrheit, in welcher Jesu Jünger geheiligt sind; und Eines ist das Wort, welches ihnen übergeben ist; und Einer ist der Geist, mit welchem sie getränkt worden sind. Aber wir begreifen es nicht minder, dass diese geschlossene Macht, dass diess ἓν jeden Widerstand gebrochen und die pfingstliche Gemeinde gegründet und die Gemeinde aller Zeiten erbauet hat. Von der Apostelschaar hat es im höchsten Massstab gegolten „ἅπαντα ἦν αὐτοῖς κοινά, οὐδὲ εἷς ἔλεγεν τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἴδιον εἶναι“. Von Natur vielleicht verschieden geartet, hat ein Jeder dem Andren im Geist die δεξιὰ κοινωνίας gereicht. Sie waren und blieben ein ἕν. Wohl spricht ihrer Einer von einem εὐαγγέλιον ἐμοῦ, aber mit Nachdruck hat er

sich dagegen verwahrt, dass es ein andres als das Evangelium Gottes sey. „Von dem Herrn habe ich empfangen, was ich euch gegeben habe“ so betheuert er im Einklang mit dem, was ein andrer Apostel versichert hat „was wir mit unsren Ohren gehört haben, das verkündigen wir euch.“ Jede ἰδία σοφία lehnt grade ein Paulus ebenso entschieden wie beharrlich ab [114]. Nichts hat er mit einem weltförmigen Evangelium zu thun, wie es den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου wohlgefällt. Es hat ihn nicht berührt, dass seine Rede Vielen als Sache der Thorheit erschien; denn er hat es gewusst, dass das μωρὸν τοῦ θεοῦ weiser als die Menschen ist. Er hat bewahrt, was ihm vertrauet war. Er und die Mitgenossen seines Amtes alle haben als ein ἕν, ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι, die Eine Predigt des Apostolats verkündigt [115], diese δύναμις θεοῦ εἰς οἰκοδομὴν καὶ αὔξησιν

---

[114]) Dahin verstehen wir die ernsten Aeusserungen, die der Apostel den Corinthern, namentlich in dem zweiten an diese Gemeinde gerichteten Briefe, nicht bloss in dem Interesse seiner Rechtfertigung, sondern auch in der Tendenz ihrer Verwarnung, entboten hat. Vgl. 2 Cor. 2, 17: οὐκ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ, κατενώπιον τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν. Ebenso Cap. 4, 2: μὴ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστῶντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

[115]) Es charakterisirt die Theologie des laufenden Jahrhunderts, dass sie die τόποι διδαχῆς der einzelnen Apostel in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu beleuchten und tendenziös zu fruktifiziren unternommen hat. Ein angesehener Lehrer der jüngsten Vergangenheit hat es einen bedeutenden Fortschritt genannt, dass man sich der Anerkennung einer mehr oder minder erheblichen Verschiedenheit dieser Lehrtropen nicht länger zu verschliessen scheint. Und die Literatur hat eine Reihe von Schriften ver-

ἐκκλησίας. — Es begreift sich, dass der Herr auf der Bitte um das ἓν εἶναι seiner Boten beruhen bleibt. Mit ihr hat der Anspruch, den er an den Vater stellt, sein Ende erreicht. Allein sein betender Mund wird noch nicht stumm. Er hat ausgebetet. Nichts ist gedenkbar, was das bisher Erbetene zu überbieten oder auch nur zu ergänzen vermag. Nur Ein Desiderat bricht noch hervor; jenes Eine, welches der Doxologie des Vaterunsers den Handschriften zum Trotz seinen Schutz noch immer verliehen hat, das Desiderat, dass das Gebet seinen förmlichen Abschluss gewinne. In der That ist es ein Abschluss dieser Art, den der Herr in den drei letzten Versen genommen hat. Ein Zwiefaches bricht aus diesem Abschnitt bemerkbar hervor. Es ist ein andrer Ton, welcher hier aus dem Munde des Beters gegangen ist; und es ist ein andrer Name, bei welchem er den Vater, zu welchem er aufschaut, angeredet hat. Beachten wir Beides und schliessen wir das Eine eng an das andre: so finden wir uns zu dem Urtheil gedrängt, dass Jesus sein Beten mit dem Volllaut des Amen geschlossen hat. Ἀμήν, ἀμήν: diese Formel war ihm gewohnt. Sowohl im Kampf mit den Feinden wie im Verkehr mit den Seinen hat er sich ihrer bedient. Es

---

zeichnet, die in dieser Richtung vorgegangen sind. Einen Paulinischen, einen Johanneischen, einen Petrinischen, neuerlich sogar einen Jacobeischen „Lehrbegriff" hat man zu construiren versucht. Niemand leugnet es, dass diese Bemühungen für die Exegese des Neuen Testaments von förderndem Belange gewesen sind. Allein dem Gewinn hält ein empfindlicher Verlust mehr als das blosse Gleichgewicht. Es liegt zu Tage, wohin man auf diesem Wege gekommen ist. Eine einhellige apostolische Lehre wurde kaum noch, wenigstens nicht ohne Widerstreben und Reserve anerkannt. Und doch hat ein Paulus erklärt, es gebe nur Ein Evangelium, kein ἕτερον, nur das Eine, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο.

ist, als sollte diess Amen wie ein scharfes Schwerdt durch ihre Seelen gehen und wie ein bleibender Stachel in ihren Herzen seyn. In einem ähnlichen Sinne, nur dass derselbe freilich anders geartet ist, bricht der Herr hier in das Schlusswort an seinen Vater aus. Er hat gebetet. Aber nicht in still harrende Geduld hat er seine Seele gefasst; sondern kraft seines Amen nimmt er das Erbetene aus der Hand seines Vaters hinweg.

DRITTER ABSCHNITT.

Das Amen des Beters.

1. Die Bitte.

„Ἐρωτῶ“: dieses Ausdrucks hat sich der Herr im ganzen Verlauf seines Betens beharrlich bedient. Das war ihm das πρέπον dem Vater gegenüber, welcher grösser ist denn Er, dessen das Reich ist und die Kraft und die Herrlichkeit. Jetzt wandelt er seine Stimme. Ein θέλω tritt an die Stelle des ἐρωτῶ. Unmittelbar muss uns dasselbe befremden. Sonst ist es ja niemals aus seinem Munde gekommen; er hat es allezeit entschieden abgelehnt (Joh. 5, 30; 6, 38). Selbst da, als ihn in seinem tiefen Seelenschmerz ein eigenes θέλειν überkam, hat er sich siegreich zu der Erklärung hindurchgekämpft „πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ, γενηθήτω τὸ θέλημά σου“ (Mtth. 26, 39. 42). Aber der neue Ausdruck fällt uns nicht mehr auf, sobald wir vernehmen, dass sich der Beter an den gerechten Vater gewendet hat [116]). Da wurde einst ein Unwille im Kreise der Jün-

[116]) Allerdings findet sich an der Spitze des 24. V. ein einfaches prädikatloses πάτερ. Vermuthlich sollte die Anrede am Schlusse derjenigen entsprechen, mit welcher das Gebet im ersten Verse angehoben hat. Kehrt doch das Ende desselben auch inhaltlich zu dessen Anfang wieder zurück. Aber schon indem der Mund des Beters das schlichte πάτερ spricht, hat er den Gott

ger laut, als ihrer Zwei das Gesuch an den Meister erhoben „θέλομεν, ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσῃς ἡμῖν“ (Marc. 10, 35). Auf den Unmuth der Zehn hat der Herr nicht weiter reflektirt, er hat ihn weder gerügt noch hat er denselben anerkannt; aber die irrenden Beiden verweist er an den gerechten Gott, welcher Jedem das Seine bescheide. Da, vor dem Stuhle dieses Gottes, da und nur da sey ein θέλειν an seinem Ort. Ob die beiden Jünger, an diese Stätte gestellt, sich auf ihrem θέλομεν behauptet hätten: die Frage bleibe dahingestellt. Was die Welt betrifft, so schreckt sie vor diesem Wagniss nicht zurück. Denn „die Welt kennet dich nicht“; namentlich der gerechte Gott ist derselben unbekannt. „Ich aber kenne dich“; und weil er ihn kennt, ihn, den gerechten Gott: eben deshalb bricht er in sein θέλω aus [117]. Nicht an den κριτὴς δίκαιος (2 Tim. 4, 8), nicht

---

und Vater in Gedanken, den er im 25. V. ausdrücklich den gerechten nennt. Nur so begreift sich der Ton, welcher den vierund zwanzigsten Vers beherrscht.

[117]) Die Schwierigkeiten, welche der 25. V. der Auslegung bereitet hat, betreffen theils das zwiefache καί und das Verhältniss, in welchem das eine zu dem andren steht, theils das Motiv, welches der Aussage Jesu zum Grunde liegt. Was die Partikeln angeht, so lehnen wir die Annahme ab, dass das erste καί im schmerzlich erregten Affekt gesprochen worden sey. Denn in dem ganzen Umfang des Capitels begegnet uns nirgends von einem Affekte Jesu eine Spur, selbst nicht in dem Moment, da er des υἱὸς ἀπωλείας gedenken muss. Zu der erhabenen Ruhe dieses Gebets hätte ein Affekt nicht gestimmt. Aber nicht minder entschieden weisen wir die Meinung zurück, dass das zwiefache καί im Sinne eines Contrastes zu fassen sey; auf der einen Seite die Elf, auf der andren die Welt. Denn nicht die Jünger, sondern sich selbst hat der Herr in diesem Zusammenhange der Welt gegenübergestellt. Aber was hat nun der Beter mit dem 25. V.

an den κρίνων δικαίως (1 Petr. 2, 23) wendet er sich damit, sondern an den πατὴρ δίκαιος. Um seiner Gerechtigkeit willen soll der Vater seinem Sohne gewähren, was derselbe von ihm für seine künftigen Apostel begehrt. Es ist daher nicht ganz correkt, wenn Gerhard diess θέλω ein verbum potentiae et majestatis nennt, während aus dem ἐρωτῶ die submissio hervorgebrochen sey; auch nicht correkt, wenn Bengel zu dem θέλω bemerkt „nunc incrementum capit oratio". Jesus betet nicht ἐκτενέστερον als zuvor (Luc. 22, 44); die Intensität steigert sich nicht zur Theurgie. Sondern indem das Auge des Beters auf dem gerechten Vater ruhen bleibt, schlägt das ἐρωτῶ von

---

gewollt? Ein neues Anliegen an den Vater spricht er darin nicht aus, der Ton des Begehrens durchgeht die Worte nicht. „Jesus versenke sich" so hat ein neuerer Ausleger erklärt „in die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit". Es lautet indessen nicht wie eine Reflexion, wenn er den gerechten Vater angerufen hat. „Vater": so führte sich die Bitte des 24. V. ein. „Gerechter Vater": in diesen Schlussruf läuft sie aus. Von dem gerechten Gott und in dem Appell an Gottes Gerechtigkeit rechtfertigt der Herr nicht sowohl die Bitte selbst, die er geopfert hat, sondern viel vollständiger den Ton, in welchem sie sich hielt. Θέλω: so hatte er gesagt. Und das Wort stand ihm zu, weil er die Gerechtigkeit Gottes in ihrer Höhe und Tiefe ermessen und begriffen hat, eine Gerechtigkeit, von welcher die Welt nichts weiss, wie oft sie diess Prädikat auch in Missbrauch und Missverstand im Munde führt. Um der Gerechtigkeit willen kann der Vater nicht umhin, sich dem θέλημα des Sohnes zu neigen. Er muss diesen Jüngern gewähren, was der Herr in dem „μετ' ἐμοῦ ὦσιν" für sie erbeten hat. Denn sie haben geglaubt „ὅτι σύ με ἀπέστειλας". Und Jesus hat ihnen nicht bloss den Namen des Vaters offenbart, sondern er ist auch entschlossen und bereit, ihnen diesen Namen fernerhin zu enthüllen. Das „πάτερ δίκαιε" war an seinem Ort.

selbst in ein θέλω um; in ein θέλω, das den Charakter der Bitte darum nicht verleugnet hat.

Mit einer zwiefachen Voraussetzung treten wir an den Gehalt des Verlangens heran, welches der Herr an den gerechten Vater gerichtet hat. Die eine derselben rechtfertigt sich so unmittelbar, dass es einer Beweisführung nicht weiter bedarf. Sie lautet dahin, dass das θέλω die künftigen Apostel und diese ausschliesslich im Auge hat[118]. Streitiger ist die zweite, obwohl sie genauer erwogen so eng mit der ersten zusammenhängt, dass sie mit ihr steht und mit ihr fällt[119]. Wir halten

---

[118]) Nur zögernden Schrittes und unter mehrfachem Vorbehalt wird diess von Seiten der Ausleger eingeräumt. „Zunächst" so gestehen sie „seyen allerdings die Jünger gemeint, zugleich aber auch Alle, die durch das Wort derselben zum Glauben kommen würden." Es war der Missverstand des 20. Verses, welcher sie zu diesem textwidrigen Machtspruch veranlasst, ja nahezu genöthigt hat. Mit Recht hat Bengel bemerkt, dass die οὗτοι V. 25 unzweifelhaft dieselben seyen, auf welche der Herr in dem voraufgehenden Theil des Gebets wiederholt δεικτικῶς gewiesen hat. Der Jüngerkreis ist gemeint, diess πᾶν, das ihm der Vater von der Welt gegeben hat, ein πᾶν, aus welchem nur der Verräther die ἔκπτωσις erlitten hat.

[119]) In der That hängt die eine mit der andren aufs Allerengste zusammen. Denn sind es die Jünger, auf welche die Bitte Jesu sich beschränkt, so kann das Interesse seiner Bitte unmöglich ihre Seligkeit im Allgemeinen seyn. Hält man wiederum daran fest, dass das Absehen des Beters auf das ewige Heil des ihm übergebenen Kreises gerichtet sey, so erweitert sich die Schaar der Jünger von selbst zu der Gemeinschaft aller Gläubigen. Hengstenberg (vgl. a. a. O. III. S. 172) sahe sich daher zu einer Bemerkung gedrängt, die seiner eignen Erklärung im Grunde ihre Spitze abgebrochen hat, zu der Bemerkung, „dass allerdings den Aposteln ein ausgezeichneter Platz in der göttlichen Herrlichkeit behalten sey.

die Erklärung von Hengstenberg, „dass sich das Auge des Herrn von der zeitlichen Bewahrung der Seinen zu der Bitte um ihr ewiges Heil erhebe“ für ebenso irrig wie die Annahme von Keil „dass sich die Fürbitte Jesu schliesslich in die Bitte zusammenfasse, dass Alle, so viele ihrer jemals zum Glauben kommen würden, zu der Seligkeit im Anschauen seiner Herrlichkeit gelangen mögen“. Wir setzen mit Zuversicht voraus, dass die Worte nicht in diesem entlegenen, sondern in einem näheren Bezuge zu verstehen sind. Prüfen wir sie. „Θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν.“ „Μετ' ἐμοῦ“: das lautet doch nicht, als hätte der Herr eine ferne Zukunft in Gedanken, etwa seine Parusie zum letzten Gericht. Er selbst hat die Formel zumeist in einem andren Bezuge zur Verwendung gebracht. Μετ' ἐμοῦ ἔσῃ: diese Zusage entbietet der Gekreuzigte dem Schächer. Wann soll sich dieselbe erfüllen? Nicht dereinst, nicht erst an „jenem“ Tage, sondern σήμερον, heute wirst du mit mir im Paradiese seyn! Der Auferstandene scheidet von den Seinen und spricht: ἰδού, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας. Wann brach der erste dieser ἡμέραι an, wann hob es an; diess „Er mit ihnen und sie mit ihm“? Doch wohl zu der Stunde, da er das Präsentische εἰμί gesprochen hat! Eine Zukunft hat er allerdings gemeint, wenn er hier im hohepriesterlichen Gebet sein θέλειν ἵνα μετ' αὐτοῦ ὦσιν zum Ausdruck bringt. Denn jetzt hat er die δόξα ja noch nicht, zu deren Anblick seine Jünger kommen sollen, er hat sie so eben erst begehrt. Aber er wird sie bald empfangen. Εὐθὺς ὁ θεός με δοξάσει Joh. 13, 32; εὐθύς, ἔτι μικρόν. Und dann werden die Seinen sie schauen und ihr εἶναι μετ' αὐτοῦ ist perfekt. Von da ab behält das μετά Bestand, πάσας τὰς ἡμέρας, εἰς τὸν αἰῶνα, gleichwie der Paraklet einer ausdrücklichen Versicherung zufolge (vgl. Joh. 14, 16) εἰς τὸν αἰῶνα bei

ihnen bleiben wird. „Ἐὰν πορευθῶ πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε“: das hatte der Herr den Seinen in innig andringenden Worten zugesagt (Joh. 14, 3). Genau dasselbe hat er hier im Gebet von seinem Vater her für sie begehrt. In diesem Sinne ruft er zu ihm auf: θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ. „Ὅπου ἐγὼ εἰμί“: dahin wird das μετ' ἐμοῦ jetzt präcisirt [120]). Sie lautet anders, diese Näherbestimmung, als in dem Kreuzeswort an den Verbrecher. „Im Paradiese wirst du mit mir seyn“; im Paradiese als in dem ποῦ der Unschuld und der Seligkeit [121]).

---

[120]) Nach dem Bericht des Johannes hat sich Jesus dieser Ausdrucksweise nicht selten bedient. Der Einsicht in dieselbe wird eine Ueberschau über die hervorragendsten Fälle von Nutzen seyn. Einerseits wendet sich der Herr zu der Welt. Er macht ihr die Eröffnung, dass ihr das εἶναι ὅπου αὐτός ἐστιν verschlossen sey. Vgl. Joh. 7, 34: ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε, καὶ ὅπου ἐγὼ εἰμί, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. Cap. 8, 21: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. Andererseits entbietet er das Wort den Jüngern. Ihnen verheisst und versichert er, was für die Welt ein vollkommenes ἀδύνατον sey. Nur Einmal hat er auch den Seinen erklärt: καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις, ὅτι ὅπου ὑπάγω ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι (Joh. 13, 33). Sonst aber heisst er sie durch diese tröstliche Aussicht der ταραχή ihrer Gemüther zu wehren. Vgl. Joh. 12, 26: ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται. Cap. 14, 3: παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγώ, καὶ ὑμεῖς ἦτε.

[121]) „Herr, gedenke meiner, wenn du in deinem Reiche kommen wirst“: das war der Wortlaut der Bitte des Schächers. Es ist, als hätte der Herr die so gestaltete Bitte stillschweigend abgelehnt. Statt dessen macht er den Uebelthäter seiner σωτηρία gewiss; „mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“. Ganz anders verhielt es sich gegenüber den Jüngern. Wir wissen, Jesus hat verfügt, dass sie, sobald er von seinem Vater das Reich zu eigen

Dagegen was die Jünger anbetrifft, so sollen sie seyn „ὅπου αὐτός ἐστιν". „Ἐκεῖ κἀκεῖνοι." In der μονή, in dem τόπος, den er ihnen im Hause seines Vaters bereitet hat, in dem Hause, wo er selbst, der Sohn, εἰς τὸν αἰῶνα bleibt (Joh. 8, 35), da sollen sie μετ' αὐτοῦ alle Tage bis an der Welt Ende vereinigt seyn. Und wie soll diess εἶναι ὅπου αὐτός ἐστιν erscheinen? Auch darüber kann auf Grund einer authentischen Deklaration kein Zweifel seyn. „Ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται." „Ὁ διάκονος ὁ ἐμός." Als seine Diener sollen sie seyn ὅπου αὐτός ἐστιν; in einem Dienst, welcher dem Vater wohlgefällig ist („τιμήσει ὑμᾶς ὁ πατήρ" Joh. 12, 26; „αὐτὸς ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς" Cap. 16, 27), sollen sie erscheinen, damit das Werk, zu welchem der Sohn gesendet ist und zu welchem Er hinwiederum auch sie gesendet hat, gelinge.

Haben wir die Worte richtig erfasst, so begreift es sich, dass sich der Herr mit seinem θέλω zu dem gerechten Vater gewendet hat. Wir hören keine Intercession für die Jünger, die ihnen die erbarmende Gnade erfleht, sondern ein objektives Interesse nimmt der Beter in dem θέλω wahr. Er hat das Werk vollendet, das ihm gegeben war ἵνα ποιήσῃ αὐτό: er will, dass es einen gesicherten Bestand in der Welt behalten soll. Er selbst geht dahin, ὅπου ἦν τὸ πρότερον; seine Jünger bleiben auf Erden zurück; als seine ὑπηρέται sollen sie die Zeugen für die Wahrheit seyn. Er hat ihrer bedurft. Sich selbst nennt er den Weinstock, sie nennt er die Reben. In dem Weinstock ruht die Kraft: es sind die Reben, durch deren vermittlenden Dienst sich diese Kraft entfalten will. Und die Frucht bleibt nicht aus, wenn nur

---

überkommen wird, dass sie alsdann „ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ" an seinem Tische essen und trinken sollen und dass sie auf Thronen gesessen die Stämme Israels richten werden (Luc. 22, 30).

die Reben in der Vereinigung mit dem Weinstock beharren. Μείνατε ἐν ἐμοί, so hat sie Jesus ermahnt, denn χωρὶς ἐμοῦ könnet ihr Nichts thun, und der werthlose Schössling wird die Beute des verzehrenden Feuers seyn. Der Ermahnung entspricht das Gebet. „Θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγώ, κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ." „Θέλω"! Und was soll der Vater thun? Nun, der Vater ist ja der γεωργός, der die Reben reinigt, dass sie reichere Früchte erbringen. „Πάντα ὄγκον καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν" räumt er hinweg, er steuert der leisesten Entfremdung, die das Band zwischen Jünger und Meister lockern kann, und die dasjenige verhindert, was der Betende als sein unmittelbares Absehen bezeichnet hat. „Ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν ἔδωκάς μοι." „Ἵνα θεωρῶσιν": das erbittet er für die Folgezeit. Er meint also einen andren Anblick, als welcher den Jüngern bereits zu Theil geworden war. „Ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ" so hat der Evangelist gesagt. „Und Jesus offenbarte seine δόξα und seine Jünger glaubten an ihn" so hat er erzählt. Was Jesus hier für die Seinen in begehrende Aussicht nimmt, das ist das Schauen der δόξα, die ihm der Vater τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ verleihen wird. Er hat sie sich im fünften Verse erbeten; hier in diesem Schlussamen nimmt er sie wie aus der Hand des Vaters in Empfang [122]). Es ist ein andres, das „ἵνα θεωρῶσιν", als das

---

[122]) Von einem lebhaften Interesse bestimmt legen wir hier noch einmal Verwahrung gegen die Annahme ein, dass unter dieser δόξα Jesu Christi die vorweltliche Herrlichkeit zu verstehen sey, welche der Sohn vor seiner Ensarkose besessen hat. Vergebens hat Keïl die Bedenken, die derselben entgegenstehen, zu entkräften versucht. Der Gedanke, als hätte die Liebe des Vaters dem Sohne die vorweltliche δόξα verliehen, ist der biblischen Anschauung fremd; ja vor dem εἶχον (Joh. 17, 5) kann derselbe nicht bestehen. Die Vorstellung vollends, als hätte der Sohn nur

frühere „ἐθεασάμεθα“. Das letztere bezeichnet einen Anblick, der zum Glauben bestimmt; das θεωρεῖν ein Schauen, welches der Glaube unablässig geniesst. Wir erkennen es an, das „fruentes“, welches die Note von Bengel ergänzt. Aber viel stärker betonen wir den Bezug, den die θεωρία auf den Beruf der Apostel nimmt und nehmen will. In dem Laufe ihrer Diakonie sollen sie die δόξα des zur Rechten Gottes Erhöheten erblicken; sie sollen es mit schauenden Augen erleben, welche ἐξουσία ihm im Himmel und auf Erden verliehen sey und welche Macht der Predigt, die sie in seinem Namen verkündigen, der Predigt der Busse und der Sündenvergebung, inne wohnt. Und ihre gesteigerte Parrhesie in dem anbefohlenen Werk wird davon die Folge seyn καὶ „πλείονα καρπὸν οἴσουσιν“. Wir werden es jetzt besser verstehen, das θέλω, welches aus Jesu Munde gekommen ist. Oder weht uns dasselbe noch immer befremdend an? Nun, dann fragen wir nicht nach dem Eindruck, den wir davon empfangen, sondern lieber nach dem Eindruck, den es auf Den, an welchen es gerichtet ist, hervorgebracht. Ein θέλω steigt von der Erde zum Himmel auf: und ein gleichlautendes θέλω kommt vom Himmel her zu dem Betenden herab. Der Vater hat dem Sohne sein Verlangen gewährt, er hat ihn erhört.

„zurückempfangen“, was ihm von Ewigkeit her zu eigen war, steht weder mit dem hohepriesterlichen Gebet, noch mit der Lehrdarstellung, die der Apostel Philipp. 2 entfaltet hat, in Harmonie.

2. Die Erhörung.

„Vater, ich danke dir, dass du mich erhöret hast; aber ich wusste, dass du mich immer erhörest.“ Πάντοτε: von einem Ausnahmefall weiss in der That die Geschichte nicht. Auch da nicht, wo unser blödes Auge einen solchen zu erkennen glaubt. „Lass diesen Kelch von mir gehen“: so bittet der Herr wiederholt; und doch muss er ihn trinken, und er hat ihn geleert. Aber „εἰςηκούσθη“: das hat der Apostel selbst in diesem Falle zu constatiren vermocht. Hier nun, im hohepriesterlichen Gebet, kleidet der Herr seine Bitte in der Plerophorie der Gewissheit in die Gestalt des θέλω ein. Hier greift er nicht ein, wie wenn er die Resuscitation seines Freundes erbeten hat; sondern sein θέλειν, das weiss er, steht mit dem θέλημα seines Vaters in vollkommener Harmonie. Alle christlichen Beter hat der Apostel im Auge, wenn er (1 Joh. 5, 14) schreibt: αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία, ἣν ἔχομεν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ἀκούει ἡμῶν, καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἔ χ ο μ ε ν τὰ αἰτήματα, ἃ ἠτήκαμεν παρ' αὐτοῦ. Um wie viel mehr weiss der Sohn, der den Vater kennt wie sonst Niemand ihn kennt, der daher auch seinen Willen kennt wie kein Andrer ihn kennt, um wie viel mehr weiss Er es, dass er die Bitte schon h a t, die er von ihm erbeten hat. Nicht in hoffende Aussicht hat er die Gewährung genommen, sondern er ergreift sie der Aufforderung seines Vaters zufolge „heische von mir und ich werde dir geben“. Fürwahr, er wurde erhört. Aber in wiefern ist diess „εἰςηκούσθη“ erfolgt? Wir gehen auf den siebzehnten Vers des Capitels zurück. In diesem Verse, in der Bitte „heilige sie in der Wahrheit“, haben

wir das Centrum des ganzen Gebets zu erkennen geglaubt. Und dahin haben wir die bittenden Worte gedeutet, dass die δωρεὰ πνεύματος ἁγίου, dass das πνεῦμα ἀληθείας, in den Besitz der Jünger gelange. Es ist diese Bitte, die der Herr jetzt kraft seines θέλω wieder aufnimmt, nur dass sich sein ἐρωτᾶν in ein θέλειν, in die unmittelbare reale Dahinnahme des Erbetenen gewandelt hat. Er weiss es, dass grade hier sein θέλειν mit dem θέλημα seines Vaters im vollkommensten Monotheletismus coincidirt. Wie wird diess so herrlich durch die zwiefache Sprechweise illustrirt, die der Herr in den voraufgehenden Gesprächen mit den Jüngern was diesen Gegenstand betrifft verwendet hat. Einerseits hat er ihnen erklärt „mein Vater wird euch den heiligen Geist in meinem Namen verleihen" (Joh. 14, 26). Andererseits hat er verheissen, dass Er selbst den Parakleten von seinem Vater her zu ihnen senden wird (Joh. 15, 26; 16, 7). Kraft seines „θέλω" nimmt er die ἐπαγγελία seines Vaters (vgl. AG. 1, 4), die ἐπαγγελία, dass der Vater durch ihn den Geist zu seinen Jüngern senden werde, in Empfang. Wir beschreiten zum Zweck der Rechtfertigung unserer Auffassung die Instanz der Petrinischen Autorität. So spricht dieser Apostel in der pfingstlichen Predigt nachdem der Geist vor den sehenden Augen und vor den hörenden Ohren der Juden und Judengenossen über die berufene Schaar gekommen war: „ὁ Ἰησοῦς τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε" (AG. 2, 33). Wann ist diess „λαβὼν τὴν ἐπαγγελίαν", welches dem ἐξέχεεν voraufgegangen ist, erfolgt? Hier, im hohepriesterlichen Gebet, hier in dem „θέλω" des Beters fand das λαμβάνειν Statt. Und als er erhöht worden war zur Rechten seines Vaters, da hat er in dem „ἐξέχεεν τοῦτο" die ergriffene Erhörung zum Vollzuge gebracht.

Hat Jesus nun diese ἐπαγγελία zum Frommen seiner Jünger in Händen, so hat er eben damit auch dasjenige erreicht, was er in der Finalbestimmung „ἵνα ὅπου ἐγὼ εἰμὶ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ“ gedeutet hat. „Ὅπου ἐγὼ εἰμί.“ Welches ist diess ποῦ? Als er es dem Kreise der Seinen eröffnet hatte, dass er hinweggehen, dass er aber wiederkehren werde, um sie zu sich zu nehmen, damit sie seyen, wo Er ist: da fügte er die Voraussetzung hinzu, „ihr wisset, wohin ich gehe und ihr wisset auch den Weg“ (Joh. 14, 4). Aber schon Petrus hatte (Joh. 13, 36) gefragt: „κύριε, ποῦ ὑπάγεις“, und Thomas, der Zwölfen einer, bricht (Joh. 14, 5) in das freimüthige Geständniss aus: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst, und wie können wir von dem Wege wissen?“ Und der Herr entgegnet ihm: „Ich bin der Weg, die Wahrheit, und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“ Nicht bloss das ποῦ, ὅπου ὑπάγει, sondern auch den Weg, der auch sie zu demselben geleiten kann, hat er in diesen Worten klar gestellt. Dass er zu seinem Vater gehe, so viel hat er sowohl in seinen Scheidereden, wie in dem hohepriesterlichen Gebete selbst zu wiederholten Malen zum Ausdruck gebracht. Aber er bricht jetzt zu einem andren Seyn bei seinem Vater auf, als welches schon bisher in unverrücklichem Bestande geblieben war (Joh. 8, 29; 16, 32); zu einem Seyn in jener Unmittelbarkeit der Gemeinschaft, die durch die Präpositionen πρὸς τὸν πατέρα, παρὰ τῷ πατρί, gedeutet wird. Und eine analoge Stellung zum Vater („καθώς“), das will er („θέλω“), sollen auch seine Jünger empfangen. Durch ihn, um seinetwillen, soll es geschehen. Er will ihnen dazu der Vermittler seyn, „ἐγὼ εἰμὶ ἡ ὁδός“. Aber was gehört dazu, wenn sein dahin greifendes θέλειν verwirklicht werden soll? Da reicht es nicht aus, wenn sie den Namen des Vaters kennen, wenn sie sein Wort besitzen, wenn Jesus zu ihnen sagen kann „ἀπάρτι

γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν“ (Joh. 14, 7). Sondern nichts Geringeren bedarf es zu diesem Ziel, als der Dahinnahme des heiligen Geistes! Nur dann, dann aber auch wirklich, sind sie μετ' αὐτοῦ zum Vater gekommen, und sie sind „ὅπου αὐτός ἐστιν“ [123]). Wir berufen uns zum Schutz dieser Interpretation auf die letzten Laute, die aus dem Munde des Betenden gekommen sind. „Καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω“ [124]). Das ἐγνώρισα liegt der Aussage nur zum Grunde, das γνωρίσω trägt den Ton. Und es stellt sich unter die Potenz des θέλω. In den Stand will der Beter gesetzt werden, dass er das γνω-

---

[123]) Durch eine Scene, von welcher der vierte Evangelist Bericht erstattet hat, wird diese Lage der Sache namentlich dann mit bestätigendem Lichte erhellt, wenn man gleichzeitig auf die Eröffnungen Jesu am Anfang des 14. Capitels rückwärts schaut. Am Abend seines Auferstehungstages ist der Herr urplötzlich inmitten seiner Jünger zu sehen. Damit hat er seine Verheissung, „ἐὰν πορευθῶ, πάλιν πρὸς ὑμᾶς ἔρχομαι“, vor ihren Augen wahr gemacht. Aber auch die angeschlossene Zusage „καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν“ hat er an ihnen gelöst, indem er sie anhaucht mit dem Hauche seines Mundes und spricht „λάβετε πνεῦμα ἅγιον“. Das war ein παραλαμβάνειν πρὸς ἑαυτόν im strengsten und eigentlichsten Verstande, sie wurden „ἓν πνεῦμα“ mit ihm. Hat er daran endlich das Wort geknüpft „wie mich mein Vater gesandt hat in die Welt, demgemäss sende ich auch euch“: dann fürwahr sind sie, indem sie in seinem Namen Busse und Vergebung der Sünden verkündigen, buchstäblich μετ' αὐτοῦ, buchstäblich ὅπου αὐτός ἐστιν.

[124]) Es verhält sich mit dem Präteritum und dem Futurum genau so wie in der ganz analogen Stelle Cap. 12, 28 „καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω“. Nur darf uns diese Parallele nicht dazu bestimmen, auch in unserer Stelle das καί — καί im Sinne von et—et zu verstehen. Sondern hier wie durchweg im hohepriesterlichen Gebet hat die Partikel ihre einfach aneinanderreihende Tendenz.

ρίσω vollziehe. Wann wird ihm dasselbe möglich seyn? Den Aufschluss darüber hat er in den Schlussworten seiner Scheidereden ertheilt. „Ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀναγγελῶ ὑμῖν" (Joh. 16, 25). „Οὐκέτι ἐν παροιμίαις": das war bislang geschehen. Das hat er kraft der Worte seines Mundes, kraft der Werke seiner Hand vollbracht. Da haben wir das aoristische ἐγνώρισα! Aber die Stunde ist nahe, und ein anders geartetes γνωρίζειν greift Platz. Nicht durch Vermittlung des hörbaren Worts, des sichtbaren Werks, sondern παῤῥησίᾳ, unmittelbar kraft seines Geistes, ἀναγγελεῖ αὐτοῖς περὶ τοῦ πατρός [125]). Da haben wir das futurische γνωρίσω! Wenn aber diess γνωρίσω sich vollzieht, dann haben sie den Namen des Vaters vollkommen erkannt. Sie dürfen es rühmen: γιγνώσκομεν τὸν ἀληθινὸν καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ (1 Joh. 5, 20). Sie sind „ὅπου ἐγὼ εἰμί". Sie schauen die δόξα des Sohnes ἀνακεκαλυμμένῳ προςώπῳ, und sie selbst nehmen an dieser δόξα Theil „τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμενοι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος" (2 Cor. 3, 18).

Wir sind auf den Vorwurf gefasst, dass die dargelegte Auffassung der Worte zu spiritualistisch gehalten sey. Man wird entgegnen, dass ein schlichteres Verständniss näher liegt. Es sey augenscheinlich, dass der Herr die künftige ewige Ordnung der Dinge im Auge hat, da die Seinen nach der Vollendung ihres irdischen Laufes in der Weise werden bei ihm seyn, wie sie Luther in der unvergleichlich schönen Auslegung des zweiten

---

[125]) Vgl. 1 Cor. 2, 10: „Ἡμῖν ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ· ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.

Artikels geschildert hat. Aber wie weit sind wir davon entfernt, diesem Gedanken sein Recht in dem Schlusswort des Gebets zu bestreiten oder zu verkümmern. Wir selbst haben es auf Grund des dritten Verses mit allem Nachdruck betont, dass die αἰώνιος ζωή, die der Sohn Gottes verleihen will, ein Leben sey, welches hineinquillt in die Ewigkeit. Und Jedermann weiss es, wie die Apostel selbst sich dieser Aussicht trösteten. „Wir werden Ihn sehen καθώς ἐστιν καὶ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα“ (1 Joh. 3,2). „Ich habe Lust abzuscheiden καὶ εἶναι σὺν Χριστῷ, denn das würde viel besser seyn (Phil. 1, 23). Vgl. 2 Tim. 4, 6. „Πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα“ 1 Thessal. 4, 17; πάντοτε bei dem πάντοτε ζῶν (Hebr. 7, 25). Das hat ja auch der Herr dem trauernden Jünger zum Troste gesagt: jetzt kannst du mir dahin nicht folgen, wohin ich gehe, aber ὕστερον ἀκολουθήσεις ἐμοί (Joh. 13, 36). Allein es ist diess doch immer nur die Consequenz. Es ist nicht der wahre und eigentliche Gehalt dessen, was das θέλω des Beters begehrt, was er für Diejenigen erheischt und erheischen muss, die er im Begriff ist als seine Boten auszusenden in die Welt[126]). Diesem Gesichtspunkt zufolge bleiben

---

[126]) Für diejenige Exegese, die ein neuerer Schriftforscher als die biblisch massive charakterisirt und die er was ihn selbst betrifft mit unentwegter Entschlossenheit vertreten hat (vgl. Stier „der Brief an die Hebräer“ II. S. 316 ff.), für eine solche haben wir uns niemals zu erwärmen vermocht. Der Vorwurf einer zu spiritualistischen Deutung trifft und berührt Diejenigen nicht, die sich bewusst sind, für das biblisch Reale mit Ueberzeugung einzustehen. Wenn Hengstenberg (a. a. O. III. S. 14) die Zusage Jesu „παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν“ von der Heimholung der Seinen in die himmlischen Wohnungen verstanden hat, wenn er darin die Versicherung zu finden glaubt, dass der Herr an jedem Sterbebett der Gläubigen persönlich werde gegenwärtig seyn: so

wir mit Zuversicht auf der vorgetragenen Erklärung beruhen. „Θέλω“: so spricht der Herr. Und kraft dieses Worts nimmt er was er erbeten hat als vom Vater ihm gewährt dahin. Εἰσηκούσθη. Aber zur Cognition der Welt soll es gelangen, dass er die Erhörung des Vaters empfangen hat. Das kann nur dadurch geschehen, dass ihr Auge es sieht, dass ihr Ohr es vernimmt, wie die Bitte zu ihrer Erfüllung gekommen ist. Jesus dankt am Grabe seines Freundes. Er weiss, der Vater hat ihn erhört. Aber auch die Welt muss es anerkennen, nachdem sie den Todten hervorgehen und wandeln sah. Genau so verhält es sich auch in diesem Falle. „Θέλω“: so spricht der Herr. Und er wurde erhört. Er ist erhört. So muss es geschehen seyn, weil die Erfüllung seiner Bitte zu Tage liegt [127]). Verfolgen wir die Thatsachen, an welchen sich diese Erfüllung bewährt.

---

wollen wir eine dahin greifende Anwendung nicht grade beanstanden. Allein schon der nächste, vollends ein schärfer auf den Text gerichteter Blick überzeugt uns, dass der Sinn der Worte hierdurch nicht getroffen wird. Mit Recht hat Hofmann (vgl. Schriftbew. I. S. 194) sich dahin erklärt, dass die Aussicht auf ein seliges Sterben für Diejenigen, die hier um Jesum versammelt sind, in der Situation, in welcher sie sich befanden, eine entsprechende Tröstung nicht würde gewesen seyn.

[127]) Wir bitten dringend um die Vergleichung der Petrinischen Worte in der pfingstlichen Predigt „ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε“ (AG. 2, 33). Der Apostel weist es auf, dass die Bitte Jesu Erhörung bei dem Vater gefunden hat; denn hier liege die Erfüllung derselben augenscheinlich zu Tage.

3. Die Erfüllung.

Wir kehren zu dem Attribut zurück, mit welchem der Herr seinen Vater in diesem letzten Abschnitt angerufen hat. „Πάτερ δίκαιε." Gewiss erinnert uns die Anrede an das frühere „πάτερ ἅγιε" zurück, ja sie will in der Relation zu dem letzteren verstanden seyn. Aber so wenig sind die beiden Prädikate identisch, dass vielmehr das eine mit dem andren in Gegensatz tritt. Der θεὸς ἅγιος ist von der Welt besondert, er steht der Welt gegenüber, von ihr geschieden wie das Licht von der Finsterniss geschieden ist. Dagegen der θεὸς δίκαιος macht sich mit der Welt zu thun, wenn gleich sie ihn weder erkennt noch nach ihm fragt [128]). Und wie macht er sich mit derselben zu thun? Die meisten Ausleger haben an seine vergeltende Gerechtigkeit gedacht. Sie vollziehen die Vorstellung, „einerseits (καί) stelle der Herr dem Vater die Welt, andrerseits (καί) sich selbst und die Jünger vor Augen; dem gerechten Gotte zeige er diesen Contrast, und er fordere ihn nun auf, zu verfahren, wie es von seiner Gerechtigkeit zu erwarten sey." Aber schon vor dem ἀπέστειλεν des fünfundzwanzigsten Verses kann diese Anschauung nicht bestehen. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass er sie errette. Es fehlt nur noch, dass man den Schluss des hohepriesterlichen Gebets auf das Niveau eines alttestamentlichen Rachepsalms herniederdrückt. Der Apostel Paulus hat es gelehrt, wie die Anrede Jesu

---

[128]) Vgl. Joh. 1, 10. 11: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω· εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

an seinen Vater zu verstehen sey. „Ὁ θεὸς δίκαιος καὶ δικαιῶν.“ Eben diesen Gott, welcher die δικαιοσύνη, seine δικαιοσύνη, auf Erden herstellen will, hat die Welt nicht erkannt. Einer kennt ihn, der Sohn, den der Vater zu diesem Zweck gesendet hat („ἐγὼ δὲ ἔγνων σε“). Und Eins wenigstens haben auch die Jünger erkannt, diess Eine, dass kein Andrer als der Vater, und dass ihn der Vater zum Zwecke des Heils der Welt gegeben hat. Aber sie sollen es besser und immer besser erkennen, sie sollen die Gottesabsicht bei der Sendung des Sohnes klarer und immer klarer durchschauen („γνωρίσω“), und alsdann deren ἀποκάλυψις an die Welt durch ihre Verkündigung vermitteln. Dazu sind sie ersehen, dazu sendet sie der Sohn, und darauf zielt die Bitte, die ihr Sender hier im Gebet vor seinem Sender περὶ αὐτῶν geopfert hat. Sehen wir sie darauf an während sie laufen in den Schranken ihres Berufs. Sehen wir sie in dem Sinne an, wie Petrus zu dem Lahmen spricht: βλέψον εἰς ἡμᾶς“ (AG. 3, 4). Sehen wir sie an, wo immer die Geschichte sie uns zeigt, und fällen wir alsdann unser Urtheil, ob das „θέλω“ Jesu „ἵνα μετ' ἐμοῦ ὦσιν ὅπου ἐγὼ εἰμί“ an ihnen zu seiner Erfüllung gekommen sey.

„Μετ' ἐμοῦ ὅπου ἐγὼ εἰμί.“ War dem denn so? sehen wir sie wirklich bei Ihm? Allerdings Er ist πρὸς τὸν πατέρα, nicht mehr in dieser Welt, ἀφῆκεν τὸν κόσμον; sie sind in der Welt, aus welcher er sie jetzt nicht zu sich nehmen will; Er zur Rechten Gottes ἐν ὑψηλοῖς, sie auf Erden in dem Dienste, zu welchem er sie berufen hat. Aber sehen wir einen Paulus an, wie sich derselbe namentlich in dem zweiten an die Corinther gerichteten Briefe der Gemeinde vor Augen stellt. „O ihr Corinther, τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέῳγεν πρὸς ὑμᾶς, ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται.“ „Πολλῇ παῤῥησίᾳ χρώμενος“ bricht er in die Worte aus, die er im dritten, sonderlich am Schlusse des fünften Ca-

pitels dieses Sendschreibens niederlegt. Wenn er spricht: „ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν, ὑπὲρ Χριστοῦ δεόμεθα“, wenn er die ganze ungetheilte Kraft seines Lebens der διακονία τῆς δικαιοσύνης gewidmet hat: an welcher Stätte, in welcher Sphäre, hat er sich was seine eigne Empfindung und sein eigenes Bewusstseyn betrifft befunden, und wo ist er für unser Auge zu sehen? Wenn sein Mund von dem λόγος τῆς καταλλαγῆς überströmt, wenn er nicht ablässt von dem Rufe „καταλλάγητε τῷ θεῷ, während er weiss, dass der παράκλητος, der ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ κόσμου zur Rechten seines Vaters sitzt: ist er da χωρὶς Χριστοῦ, oder nicht vielmehr μετ' αὐτοῦ? ist er da ἐκδημῶν ἀπὸ τοῦ κυρίου, oder nicht vielmehr „ὅπου αὐτός ἐστιν ὁ κύριος“? Paulus ermahnt die Christen zu Colossä „ζητεῖτε, φρονεῖτε, τὰ ἄνω, ὅπου ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος.“ Schenkten sie dieser Forderung Gehör, so wären sie, was ihr φρόνημα betrifft, wo Christus ist (vgl. Phil. 2, 5): die Apostel, dienend und wirkend in der Sphäre, da Jesus die Macht und die Herrschaft hat, befanden sich im eigentlichsten Sinne da, wo ihr Herr und Meister ist. „Wo ich bin, da wird auch mein Diener seyn.“ Keine andre μονή haben sie gesucht; hier haben sie ihre Bleibstatt gehabt. Und hier haben sie sie ununterbrochen geschaut, die δόξα, die der Vater seinem Sohne verliehen hat. Nicht ein flüchtig verschwindender Prophetenblick, wie ihn Johannes dem Jesaja bezeugt, dass derselbe die δόξα Jesu gesehen und von ihm geredet habe (Joh. 12, 41), war ihr zugemessenes Theil; sondern wo wir sie immer sehen, da sie in den Schranken ihres Laufes vorwärts gehen, überall und allezeit nehmen wir es wahr, dass sie in dem θεωρεῖν τὴν δόξαν τοῦ κυρίου begriffen sind[129].

---

[129]) Die Aussage, dass das Leben und Wirken der Apostel mit einem beständigen Schauen der δόξα des Verherrlichten zu-

Es ist keine eigentliche Bitte mehr, welche der Herr in die Worte des letzten, des sechsundzwanzigsten Verses, gekleidet

---

sammenfiel, schliesst das Geständniss nicht aus, dass ihnen dieser Anblick in bestimmten Einzelmomenten in einem sonderlichen Grade zu Gesicht gekommen sey. Es begreift sich, dass diess vornemlich in den Anfängen ihres Laufes wird geschehen seyn. Als Simon Petrus seine erste Predigt vor den Juden und Judengenossen in Jerusalem mit der Betheuerung geschlossen hatte, dass Jesus der Gekreuzigte durch Gott zum Herrn und Christ erhoben worden sey, da wurde ihr Erfolg in überwältigender Weise offenbar. Tausenden ging sie durch das Herz. „Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir thun?" Und sie thaten Busse und empfingen die Taufe zur Vergebung der Sünden; die Gemeinde Jesu erstand. Und der Apostel selbst? Hier zuerst hat er die δόξα des Auferstandenen und Verherrlichten geschaut! Er geht mit dem Johannes vereint zum Tempel hinauf. Ein Bettler, lahm von Mutterleibe her, spricht ihn an. Anstatt eines Almosens wird dem Bittenden die Wohlthat der Gesundheit zu Theil. Man stellt die Apostel vor den Rath. „In welchem Namen habt ihr diess gethan?" „Euch und allem Volke sey es kund gethan: im Namen Jesu Christi, den Gott von den Todten auferweckt hat, steht Dieser hier vor euch gesund." Und sie verwunderten sich über ihre Parrhesie. Woher sie kam? Sie selbst hatten in diesem Vorgang die δόξα des Auferstandenen gesehen! Der Erstling aus der Heidenwelt wurde Christ. „Nun erfahre ich es in Wahrheit, auch den Heiden hat der Herr Busse zum ewigen Leben gegeben": so ruft es aus dem Petrus und den tief erschütterten Zeugen heraus; ein Strahl der Herrlichkeit Jesu hat ihr staunendes Auge berührt! Es ziemt sich nicht, dass man zwischen den Boten und Rüstzeugen Christi einen Unterschied macht. Aber allerdings hat es Paulus von sich bezeugt, dass ein Glanz sein Angesicht beständig umfliesse, den er durch keine Decke verhüllen mag. Es war der Reflex der δόξα Jesu Christi, auf welcher sein Auge immer und unverwandt geruhet hat.

hat. Weder die Stimme des ἐρωτῶν noch die des θέλων wird in demselben laut. Sondern hier ebenso wie in dem früheren elften Verse nimmt Jesus die Gemüthsverfassung in Aussicht, welche die Jünger auf Grund seines erhörten Gebets begleiten und beherrschen wird. Die beiden Enunciationen im 11. und 26. Verse schliessen sich zusammen, sie wollen aus dem gleichen Gesichtspunkt beurtheilt seyn. Mit der Partikel ἵνα leiten sie sich ein. Freude, so sieht die Hoffnung des Beters es kommen, wird die Herzensstimmung seiner Boten in ihrem apostolischen Laufe seyn [130]); und die Liebe wird es seyn, die ihren Fuss auf dieser Bahn zu elastischen Schritten beflügeln wird [131]). Sehen

---

[130]) Hätten sie Jesum geliebt wie Jesus geliebt seyn will, dann wäre schon jetzt die Freude in ihren Herzen aufgewacht. „Wenn ihr mich lieb hättet, so würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe, denn der Vater ist grösser als ich“ Joh. 14, 28. Aber wiewohl er ihnen Cap. 16, 27 irgend eine Liebe zu seiner Person bezeugt, so hat er sie nicht völlig in dieser Liebe erfunden; sie meineten nicht was göttlich, sondern was menschlich ist. So trug ihnen das, was an sich selbst ein Grund zur Freude war, nur Herzeleid und Thränen ein. Allein er weiss, eine andre Empfindung wird sie überkommen, sobald ihr Fuss die Apostelbahn betreten hat. Vgl. Joh. 21, 15—17.

[131]) Das innige Band, welches die Freude und die Liebe einander vereint, hat Hofmann in zutreffenden Worten aufgezeigt. „Wo die Liebe nicht ist“ dahin hat sich dieser Theologe erklärt (vgl. Schriftbew. III. S. 326), „da ist auch die Freude nicht, denn die Liebe ist für die Freude die Voraussetzung; hinwiederum kann es an der Freude nicht fehlen, wo die Liebe in den Herzen vorhanden ist.“ Freilich ist es nicht wohlgethan, wenn sich die Auslegung in der Sphäre rein abstrakter Begriffe ergeht. Denn nicht von der Freude überhaupt, sondern von seiner Freude (ἐμὴ χαρά) redet der Herr; und nicht die Liebe überhaupt hat er in Gedanken, sondern diejenige, die ihren Massstab („καθώς“)

wir die Apostel darauf an, ob diese Aussicht, die der Herr für sie genommen hat, an ihnen zur Erfüllung gekommen sey. Was zunächst die Freude betrifft, so darf man fragen, ob dieser Begriff im ganzen Umfang der Geschichte in gleich glänzende Erscheinung getreten sey, als an den Aposteln Jesu Christi. „Μετὰ χαρᾶς τὸν δρόμον ἑαυτῶν ἐτελείωσαν.“ „Χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ' ὑμῶν“: das hatte der Herr ihnen zugesagt; und in welchem Masse wurde diess Gelöbniss wahr! Eine χαρὰ ἀνεκλάλητος καὶ δεδοξασμένη, eine χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, eine ἀγαλλίασις, wurde ihr Theil. Unabhängig von ihrem äusseren Ergehen, uneingeschränkt durch die

---

in der Liebe hat, mit welcher der Vater ihn selbst πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου umfasse. Darum sind es auch nicht die Tugenden der Freude und der Liebe, an welche man zu denken hat. Eine Tugend will ihrem Begriff gemäss erworben seyn; dagegen was Jesus hier betend in das Auge fasst, das kann nichts andres, als eine Gabe der Gnade Gottes seyn. Aber das hindert uns nicht, auf dem Gedanken zu beharren, dass in der That die Liebe das wahre, tiefste Fundament der Freude sey. Und es begreift sich durchaus, dass das hohepriesterliche Gebet in diesem Finale seinen Abschluss nimmt.

[131]) Die χαρά hat der Herr als die Grundstimmung seiner Apostel in Aussicht genommen. Wir hätten uns vielleicht eines Andren versehen. „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch.“ Hat doch auch der Auferstandene die Seinen, als er in ihrem Kreise erschienen war, mit dem Segen dieses Friedens begrüsst. Wir ziehen uns nicht auf die Auskunft des engen Zusammenhangs zwischen dem Frieden und der Freude zurück (vgl. Röm. 14, 17); wohl aber weisen wir darauf hin, dass sie beiderseitig auf einem und demselben Grunde ruhen. Es ist das Bewusstseyn um den gesicherten Besitz, aus welchem der Friede kommt; es ist das Gefühl um den herrlichen Besitz, das die Freude gebiert.

Leiden in ihrem Beruf behielt sie in ihrem Herzen einen stetigen Bestand. „Ὡς λυπούμενοι“ so viel hat Paulus eingeräumt; „ἀεὶ δὲ χαίροντες“ so fügt er triumphirend hinzu. „Πολλή μοι παῤῥησία, πολλή μοι καύχησις, ὑπερπερισσεύομαι τῇ χαρᾷ ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει μου.“ Seine Freude, so hofft der Herr, werde auch in den Aposteln seyn. Seine Freude ist es, dass er Vergebung der Sünden, Heil und Leben spenden kann. Ihre Freude wird es seyn, dass sie ὡς πτωχοί, ὡς μηδὲν κατέχοντες πολλοὺς πλουτίσουσιν. Aber noch ein Zweites hat Jesus für die Jünger in Aussicht genommen. „Ἵνα ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾖ.“ Gleichwie der Herr im elften Verse nicht von einer freudigen Stimmung überhaupt, sondern von einer Freude, wie sie einem Apostelherzen specifisch eigen ist, geredet hat: so hat er auch hier nicht die Tugend der Nächstenliebe überhaupt im Auge, sondern diejenige Liebe, welche das Gemüth eines Apostels erfüllen und das Handeln und Wandeln eines Apostels bestimmen wird. Er meint eine Liebe, derjenigen vergleichbar (καθὼς V. 23), die der Vater dem von ihm in die Welt entsendeten Sohne entgegenbringt (V. 25: „σύ με ἀπέστειλας“). Αὕτη ἡ ἀγάπη, eine Liebe dieser Art, möge in ihnen seyn. Da der Herr von derjenigen Liebe den Ausgang nimmt, mit welcher der Vater ihn selbst umfasse (ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου“): so hat er sicher auch was die Jünger betrifft in erster Reihe die Liebe gemeint, mit welcher die Gotteshuld sich den Aposteln Jesu zugeneigt (vgl. Joh. 16, 27). Den Sohn hat der Vater lieb, sofern er die Welt zu retten gegangen ist: dessen Apostel hat er lieb, sofern sie als die Organe des Sohnes dem grossen Ziele dienstbar sind. Und steigen wird seine Liebe zu ihnen in dem Masse, in welchem sie durch das γνωρίσω des Sohnes klarer und klarer das Absehen des Vaters durchschauen. Allein erschöpft sind die Worte hierdurch nicht.

Die ἀγάπη θεοῦ ἐν αὐτοῖς nimmt einen noch weiteren Bezug [133]). Auch die Liebesgemeinschaft hat der Herr in Gedanken, die zwischen seinem Vater und seinen Jüngern bestehen wird, gemäss dem Liebesbande, das den Sohn selbst mit dem Vater vereinigt hält [134]). Der Vater hat diese Jünger lieb (vgl. Joh. 14, 21; 16, 27); wiederum die Jünger haben den Vater lieb: aber das Eine wie das andre wird um des Sohnes willen geschehen. Der Vater liebt sie, weil sie die Apostel seines Sohnes sind; sie lieben den Vater, weil er der Vater Jesu Christi ist [135]).

---

[133]) Hier sowohl wie in der buchstäblich gleichlautenden Johanneischen Stelle „ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν“ (1 Joh. 4, 16).

[134]) Darum darf man aber nicht mit Hengstenberg erklären „damit du sie liebest mit der Liebe, mit der du mich geliebet hast.“ Da war denn doch ein wesentlicher Unterschied. Auch die Fassung von Bengel „ut eodem amore, quo me amas, illos ames in ipsis“ hat ihre Bedenken, falls nicht das „eodem amore“ unter der näheren Bestimmtheit verstanden wird, welche das καθώς erheischt und ertheilt. Das καθώς hat im hohepriesterlichen Gebet nie die Bedeutung der Gleichheit, sondern immer die der Gemässheit.

[135]) „Κἀγὼ ἐν αὐτοῖς“: in diesem letzten Laut hat das Gebet seinen Abschluss genommen. An sich selbst macht dieser Laut keine Schwierigkeit. Er ist uns aus dem dreiundzwanzigsten Verse bekannt und in den Scheidereden begegnet er uns theils im Sinne der Verheissung, theils im Tone der Ermahnung wiederholt. Auch der apostolischen Darstellung ist derselbe nicht fremd; vgl. Röm. 8, 10 („εἰ Χριστὸς ἐν ἡμῖν“). Aber die Zusammenstellung „damit die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast, in ihnen sey“, und nun der Fortgang „und ich in ihnen“ fällt in der That bei dem ersten Anblick auf. Die Ausleger gehen über die Frage hinweg. Nur Stier hat derselben seine Aufmerksamkeit geschenkt; das Befremden hebt er indess durch seine Bemerkungen nicht. Wir sind davon überzeugt, dass der Schlusslaut sein

Jetzt aber sehen wir zu, wie herrlich die letzte Aussicht, die der Herr für sie genommen hat, zu ihrer Erfüllung gekommen ist. Der Apostel Paulus möge Zeuge seyn. Man räumt es ein, dass derselbe am Schluss des achten Capitels im Römerbriefe den höchsten Aufschwung seiner Seele genommen, und dass er die untersten Tiefen seines Herzens erschlossen hat. „Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ“: diese Frage wirft er auf. Und wie im Siegestriumph hat er seine Antwort darauf bereit. Tief und fest hält er sich davon überzeugt („πέπεισμαι“ ist der treffende Ausdruck, den er wählt), dass weder ein Widerfahrniss, welcher Art dasselbe auch sey, noch auch eine Macht, welchen Namen sie immer trage, im Stande sey, ihn zu scheiden von der Liebe Gottes in Christo Jesu, seinem Herrn. Aber ebenso ist er dessen gewiss, dass seine eigene Liebe zu Gott in Christo gegründet ihren unwandelbaren Bestand behalten wird. „Ἐκκέχυται ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.“ „Ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς.“ „Hujus amoris“ so bemerkt Bengel mit Recht „cor Apostolorum erat theatrum atque palaestra“. Sie hat sich erfüllt, diese Aussicht, die Jesus betend für seine Jünger genommen hat; sein Amen ist perfekt.

Motiv in dem voraufgehenden „ἣν ἠγάπησάς με“ hat. Soll nemlich die Liebe des Vaters in den Jüngern seyn, ausgegossen in ihre Herzen im heiligen Geiste: so fällt diese Aussicht mit der selbsteigenen Einwohnung Dessen in ihnen zusammen, welcher ursprünglich uud wesentlich der Gegenstand der Liebe seines Vaters war. Um seines Sohnes willen hat der Vater die Jünger lieb, und um Jesu Christi willen haben die Jünger den Vater lieb. Der Vater liebt die Jünger in seinem Sohne; die Jünger lieben den Vater in ihrem Herrn.

Die Schlussbetrachtung, zu welcher wir uns anschicken, ist nicht von demjenigen Interesse getragen, das man wahrscheinlich als das zunächstgelegene, ja als ein gebotenes erachten wird. Allerdings reicht das Gebet, das wir aus Jesu Munde vernehmen, der Apologetik eine schneidige Waffe dar. Der Schluss auf die Person Dessen, welcher es gesprochen hat, ist so zwingend und unausweichlich, dass man es nicht absieht, wie Jemand sich seiner erwehren mag [136]). Nur Diejenigen bringen es fertig, sich dem Netz dieses Beweises zu entreissen, welche den Knoten zerschneiden, indem sie dem vierten Evangelium die Authentie bestreiten. Haben sie doch dessen Unechtheit aus dem hohepriesterlichen Gebete selbst zu erweisen versucht. Aber zusehends lichtet sich die Reihe Derer, die auf dieser Voraussetzung beruhen. Es scheint, als wolle sich die Retraktation, zu welcher sich Bretschneider bald nach der Veröffentlichung seiner Probabilien veranlasst sah, auch in weiteren Kreisen vollziehen. Selbst einer sonst sehr avancirten Kritik entsinkt der Muth zu einem fortgesetzten Widerspruch [137]). Aber ist nun das

---

[136]) Unter den Neueren hat wesentlich Gess in einer Monographie über die letzten Capitel des Johannes diese Waffe zur Verwendung gebracht. Er erbringt das Resultat, dass nur der eingeborene Sohn in diesen Lauten mit seinem Vater habe reden können. Auch Schmieder hat es dargethan, dass diess Gebet einzig der Person des Beters angemessen war (vgl. a. a. O. S. 151).

[137]) „Ich erkläre", so äussert sich Ritschl (vgl. die Entstehung der altkathol. Kirche 2. Aufl. S. 48), „dass ich das vierte Evangelium für echt halte, weil die Leugnung seiner Echtheit viel grössere Schwierigkeiten darbietet, als deren Anerken-

vierte Evangelium echt, und ist das hohepriesterliche Gebet wie es hier vorliegt aus Jesu Munde gekommen: wie rechtfertigt die moderne Theologie den Conflikt, in welchen sie was die Lehre von der Person und dem Werke des Herrn betrifft mit dem Bekenntniss der Kirche geräth? Diejenigen, welche die Künste einer Exegese der Willkür verschmähen, haben keinen andren Ausweg gehabt, als überhaupt von dem Evangelium des Johannes vollkommen abzusehen [138]). Ohne einen empfindlichen Rückschlag zu erleiden, kann man sich indessen auf diesem Auswege nicht ergehen. Menschliche Schriften, wenn sie inopportun erscheinen, schweigt man vielleicht erfolgreich todt: das Evangelium des Johannes duldet diese Ignorirung nicht. Es gleicht einem

---

nung.“ Das ist freilich noch lange kein Bekenntniss zu dieser neutestamentlichen Schrift, immerhin aber doch ein Geständniss; unumwunden wird es eingeräumt, dass es der Negation an dem Recht zu ihrer Selbstbehauptung gebreche. Unseres Wissens ist der Verf. dieser Erklärung in seinen späteren Schriften niemals ungetreu geworden.

[138]) Diess ist das Verfahren, welches Ritschl als das ihm gewiesene grundsätzlich und consequent beobachtet hat. Nicht nur in dem citirten Werke, sondern auch in der späteren umfänglichen Schrift über Rechtfertigung und Versöhnung bleibt er demselben treu. Zwar den Respekt hat er dem Johannes nicht aufgesagt. Er rechnet es diesem Apostel zum hohen Verdienste an, dass derselbe derjenige unter den Schriftstellern des Neuen Testamentes sey, welcher sich die direkte Abzweckung der göttlichen Offenbarung durch Christum auf die sittliche Organisation der Menschen am genauesten gegenwärtig gehalten habe (vgl. a. a. O. Th. 2 S. 371 ff.). Aber es ist nur der erste Brief des Johannes, welchem er die Anerkennung zollt; von dem Evangelium dieses Apostels sieht er ab; er stellt dasselbe völlig ausser Betracht. Von seinem Standort hat er anders auch nicht gekonnt.

Stein, an welchem der Widerspruch zerschellt, einem Stein, welcher den Widerspruch zermalmt. Gleichwohl ist es nicht dieser Gedanke, welchen unsere Schlussbetrachtung zu verfolgen gedenkt. Das bleibe für eine spätere Stunde aufgespart. Es ist eine andere Spitze, in welche die gegenwärtige Schrift ihrem Charakter und ihrer Tendenz zufolge auszulaufen wünscht; sie ist mehr praktischer Natur.

Der Herr hat in laut ertönenden Worten sein Gebet vor das Ohr seines Vaters kommen lassen. Er hat es gewollt, dass die gegenwärtigen Jünger dasselbe vernehmen, auf dass es durch ihren Dienst zur Cognition der Christen aller Zeiten gelange. Und er hat es gewusst, dass er kraft dessen ein χάρισμα πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι αὐτούς auf der Erde zurückgelassen hat. In der That, wenn er betet wie er hier gebetet hat, so hat er es verbürgt, wie er sich auf dem hohepriesterlichen Stuhl zur Rechten des Vaters zum Heil der Welt, zum Frommen der Seinen, erweisen wird. Alle die Ermunterungen, die der Apostel im Briefe an die Hebräer ertheilt, das κατανοήσατε τὸν ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, das ἀφορῶμεν εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγόν, das προςερχώμεθα μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, sie alle haben in diesem Gebet ihr kräftiges Motiv. Dasselbe stärkt die müden Knie, dass sie mit sicheren Tritten den Lauf zu der Stadt des lebendigen Gottes vollenden. An Allen und an einem Jeden kann und will es diesen Segen entfalten. Aber Ein gesonderter Kreis hebt sich aus dem Ganzen heraus, dem sich der Segensquell in einem sonderlichen Sinne entbietet. Wir meinen die Träger des geistlichen Amtes. Zwar wir sind weit von der Voraussetzung entfernt, als hätte der Beter diesen Kreis mit Bestimmtheit im Auge gehabt. Wir haben es oft betont und dargethan, nur für seine Jünger hat er durchweg seine bittende Stimme erhoben; und nie werden wir es zugeben, dass das

Apostolat in dem geistlichen Amt seinen Fortgang genommen hat [139]). Aber was die Anwendung anbetrifft, so bleiben wir dabei, dass sie die Träger des geistlichen Amts in aller Unmittelbarkeit berühre. Der Herr hat betend Rechenschaft vor seinem Vater abgelegt. Freiwillig, nach eigenem Impuls, hat er es gethan. Von uns wird sie gefordert werden; von uns Allen (Röm. 14, 12); aber in ihrer ganzen Strenge von Denen, von welchen der Apostel sagt „ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες (Hebr. 13, 17). Gewiss greift er zu hoch, der Anspruch, welchen Richard Baxter in seinem bekannten und berühmten Werke gegen die Träger des Amts erhoben hat; er bürdet ihnen Lasten auf, die keine menschliche Schulter zu tragen vermag. Aber darüber allerdings haben sie sich an jenem Tage zu verantworten, ob sie verkündigt haben, was ihnen geheissen war, die Busse und die Vergebung der Sünden im Namen Jesu Christi. Der Herr hat auf Grund seiner Rechenschaft an seinen Vater einen Anspruch gestellt. Einem Menschen steht ein solcher niemals zu, denn er ist und bleibt

---

[139]) Kundige werden es uns einräumen, vielleicht einräumen, dass Nichts dem Aufbau eines Systems der Praktischen Theologie, einem Aufbau, welcher bislang noch nicht befriedigend gelungen ist, dass Nichts demselben so sehr geschadet hat, als der Wahn, dass das geistliche Amt eine Fortsetzung des apostolischen sey. Die Reformatoren und die Symbolischen Bücher haben diesen Irrthum fixirt und genährt; unter den Neueren hat namentlich der Rechtslehrer Julius Stahl denselben consolidirt. Vieljährige Studien und Meditationen haben in uns die Ueberzeugung gereift, dass die Anerkennung einer specifischen Differenz zwischen dem geistlichen und apostolischen Amte die Grundbedingung sey, wenn eine Theorie der geistlichen Amtsführung gelingen soll.

ein verdienstloser Knecht. Aber auf eine Hoffnung hat er, wenn er treu gewesen ist, ein Recht. „Φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποιμένος“ so hat ein Apostel sich zu den Presbyteren gewendet „κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.“ Einem Paulus stand sie felsenfest. Ἀπόκειταί μοι ὁ στέφανος, so ruft er am Ende seines Laufes aus. Auch in uns wird sie mehr und mehr erstarken, wenn wir diejenige Gemüthsverfassung pflegen und bewahren, die der Herr betend für seine Jünger in Aussicht genommen hat. Seine Freude wird in ihnen, Gottes Liebe wird in ihren Herzen seyn. Seine Freude! In der That, es ist nicht bloss ein καλὸν ἔργον, Busse und Vergebung der Sünden zu predigen; es ist auch ein fröhliches Wirken, wenn diese Predigt durch die Herzen geht und wenn die zerschlagenen Herzen den Trost der Vergebung erfassen. Das ist Jesu Freude, das ist eine Freude im heiligen Geiste. Freuet euch in dem Herrn; hinweg mit allem Unmuth, hinweg mit jeder Verdrossenheit; geben wir derselben nicht Raum, wenn sie uns beschleichen will [140]). Aber

---

[140]) Eine der theuersten, nachhaltigsten, unvergesslichsten Erinnernngen unseres Lebens, die uns bis in das hohe Alter mit niemals geminderter Frische begleitet hat, ist die letzte Predigt, welche der verewigte Bischof Bernhard Dräseke im Sommer des Jahres 1844 in der Stadt Potsdam ausgesprochen hat. Er hielt diese Predigt auf den speciellen Wunsch König Friedrich Wilhelm des Vierten. Es war der Schwanengesang des Mannes, denn kurz darauf hat er seinen gesegneten Lauf vollbracht. Sein Text war die Aufschrift des Jakobusbriefes „liebe Brüder, Freude zuvor“. Er führte es durch, wie der Christ zu Allem, was ihm vorhanden kommt es sey zu handeln oder zu erfahren, mit voraufgehender Freude herzuzutreten hat. Die Predigt brachte einen mächtigen Eindruck hervor; auf den hohen theuren Veranlasser selbst, auf die dicht gedrängte Hörerschaft, und auch auf uns. Sie hat uns gefrommt bei manchem sauren Gange, bei manchem harten Werk.

es ist derselben schon gewehrt, falls die Liebe Gottes bestimmend, treibend, dringend, in unsren Herzen ihre Wohnung und ihre Herrschaft hat. Kein κατακυριεύειν. Kein αἰσχροκερδῶς irgend welcher Art, ἀλλὰ προθύμως. Auch kein ἀναγκαστῶς, sondern ἑκουσίως. Das blosse Pflichtgefühl, das blosse „ἀνάγκη μοι ἐπίκειται" (1 Cor. 9, 16), thut es nicht; das schliesst ein ἄκων nicht aus, und das ἄκων hat seinen Lohn dahin. Nur das ἑκών hat Verheissung, und lediglich der Liebe folgt diess ἑκών auf dem Fusse nach. Und auf dem Grunde der Liebe spriesst die Hoffnung hervor. Denn die Liebe glaubet alles und hoffet alles. Die Liebe bleibt. Ihr ist es beschieden, dass sie aus der Thränensaat zur Freudenernte kommen soll!

Niemand wird uns die Mittheilung dieser Reminiscenz verargen. Vielleicht dürfen wir uns eher eines Dankes von Seiten mancher Brüder im Amte versehen.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

